

الحروسة



كتاب

٤٢٠

هشام مبارك

الإرهابيون قادمون !

دراسة مقارنة بين موقف

"الإخوان المسلمين"

وجماعات الجهاد من قضية العنف

(١٩٢٨-١٩٩٤)

القاهرة - ١٩٩٥

١٢



الإرهابيون قادمون

دراسة مقارنة بين موقف

"الإخوان المسلمين"

وجماعات الجهاد من قضية العنف

(١٩٢٨-١٩٩٤)

هشام مبارك

هذا الكتاب إهداء من
مكتبة يوسف درويش

القاهرة - ١٩٩٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز الحراسة

الطبعة الأولى : ١٩٩٥

عنوان الكتاب : الأصوليون قادمون

اسم المؤلف : هشام مبارك

الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية

المدير العام والمشرّف على السلسلة : فريد زهران

٤٤ ش ٩ ب المعادى - ت ٣٧٥٢٠٣٣ - فاكس ٣٩٣١٤٩٢

رقم الإيداع : ٩٥/١٠١٧٣

التّقيم الدولي : 977-5652-28-6

طبعة : المركز العربي المصري ت: ٥٣٥٦٠٧

الإرهابيون قادمون !
دراسة مقارنة بين موقف
" الإخوان المسلمين "
وجماعات الجهاد من قضية العنف
(١٩٣٨-١٩٩٤)

**إهداء
إلى
زوجتي
لميس**

المحتويات

٩	مقدمة: صلاح عيسى
١٥	مقدمة لأيد منها: هشام مبارك
	الفصل الأول :
٢١	حسن البناء.. ونشأة "الإخوان المسلمين"
	الفصل الثاني :
٤٣	سيد قطب.. الفكر والممارسة
٤٥	(١) النبي المنبؤ
٦٥	(٢) تنظيم ١٩٦٥
٨٢	(٣) الإخوان وتنظيم ١٩٦٥
	الفصل الثالث :
١٠١	الحركة الإسلامية في السبعينات
١٠٣	مدخل
١١١	(١) الإخوان والسادات
١٢٣	(٢) الحركة الطلابية والاستقطاب الحاد
١٣١	(٣) الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية
١٤١	(٤) نشأة الجماعات الجهادية
١٥٨	(٥) الوحدة بين الجهاد والجماعة الإسلامية
	الفصل الرابع :
١٧١	تيار الجهاد في الثمانينيات
١٧٣	مدخل
١٧٦	(١) انهيار الوحدة بين فصائل تيار الجهاد
٢٠١	(٢) العودة إلى الصعيد "أسبوط نموذجاً"
٢٣٧	(٣) الهجرة إلى القاهرة
٢٦٧	(٤) الهجرة إلى بيشاو

الفصل الخامس :

- ٢٨١ نماذج من الخطاب السياسى والممارسة
٢٨٣ (١) الموقف من القرب والمساءلة الفلسطينية
٢٣٧ (٢) الموقف من الديمقراطية والانتخابات البرلمانية

الفصل السادس :

- ٣٥٩ العنف الدينى
٣٦١ مدخل
٣٧٤ (١) محاور العنف السياسى
٣٨٢ (٢) الدولة و"التسامح القمعى"
٣٩٤ (٣) عنف التسعينيات وتغيرات فى استراتيجية العمل

الفصل السابع :

- ٤٣١ العنف بين تيار الجهاد والإخوان المسلمين

الخروج من المأزق الراهن

سلام عيسى

تثير المعالجات التي تتناول ظاهرة بروز حركة الأصوليين الأسلاميين علي الساحة السياسية العربية، وما حققوه من جماهيرية، إشكالية لا تقل تعقيدا عن إشكالية هذا البروز الذي فاجأ المهتمين بأوضاع المنطقة، بعد أن ساد الظن بينهم - لعدة عقود - بأن الدولة المدنية القومية الحديثة، هي الاختيار الذي استقرت عليه شعوب المنطقة، وأن أنبعاث الدعوة إلي إقامة دولة نيوقراطية - فضلا عن بروزها وجماهيريتها - لم يعد واردا بأي حال من الأحوال.

وقد أصبح باستطاعتنا الآن، أن نفسر هذا البروز الباعث علي الدهشة، من خلال دراستنا لمنحني التطور الذي أتخذته الدعوة القومية الحديثة، منذ كانت فكرة تناضل ضد الاحتلال الأجنبي، وتبشر بحكم ديمقراطي دستوري علي النسق الأوروبي يقوم علي التعددية السياسية وتداول السلطة، إلي أن أصبحت ثورة، قادت النخبة التي ترعمتها إلي الحكم، لتنفرد به عقودا طويلة، لم تحقق خلالها البرنامج القومي الذي قادها إلي مقاعد السلطة، فلاهي استكملت تحرير البلاد من النفوذ الأجنبي، ولا هي قضت علي التخلف الاجتماعي والاقتصادي، وكل ما فعلته هو أنها استبدت بالحكم، استبدادا جعل كثيرين يترحمون علي ديمقراطية العهد الاستعماري.

ومع أن الحكم بأن الدولة القومية العربية، كانت معادلة صفرية، لا يخلو من تعسف بالغ، فضلا عن انه يتجاهل التعقيد الشديد الذي أحاط بنشأتها وتطوراتها المختلفة، منذ بدأت أولى حلقاتها في التاريخ الحديث، باستغلال الأمير المملوكي "علي بك الكبير" للصراع الدولي، ليعلن - عام ١٧٦٩ - استقلال مصر عن تركيا، ويتخذ منها مركزا لإقامة دولة عربية متحررة من النفوذ العثماني، ليظل اللعب علي التناقضات بين أقطاب النظام العالمي - منذ ذلك الحين - هو السلاح الرئيسي لمحاولات العرب للتحرير الوطني وإقامة الدولة القومية، وهو سلاح جرب بكفاءة أكثر من مرة، لكنه كان يفقد تأثيره في الحقب التي يسود فيها الوفاق الدولي، أو تلك التي يسيطر فيها علي العالم قطب واحد، والأهم من ذلك أن الصراع الدولي قد ساهم في تعقيد الظاهرة القومية،

وألقي بظلاله الكثيفة علي حركتها، التي عجزت عن أن تستقر أو تتقدم بقواها الذاتية، وعرضها بالتالي لهزائم متكررة لم يكن تقصيرها هو السبب الوحيد لها، فما أن تتقدم خطوة للأمام حتي تعود خطوتين للخلف.

لكن ذلك وغيره من المبررات - مهما كانت منطقية - لاتغير من النتيجة التي نقول بأن هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧، كانت الإشارة التي أعادت للأصوليين الاسلاميين الثقة في أن باستطاعتهم التقدم من الصفوف الخلفية التي دفعوا إليها في حقبة المد القومي، كما أعطتهم الفرصة لكي يعلنوا بين الناس بأن الاختيار القومي، الذي يقوم علي دولة مدنية علمانية قد اثبت فشله، والذريعة التي يستندون اليها للقول بأن اختيارهم كان - منذ البداية - الاختيار الوحيد الصحيح الذي أخطأه الجميع... وكانت تلك هي الهزيمة الأولى، التي توالى بعدها الهزائم علي الصعيدين العالمي والمحلي... لتقودنا إلي اللحظة الراهنة: عالم يدعي أن الاختيار القومي علي النسق الأمريكي هو نهاية التاريخ، ووطن عربي، ترفرف في سماء مستقبله، رايات الأصوليين مبشرة بأن بداية التاريخ هي نهايته.

وبتوالي هزائم وتراجعات المشروع القومي، بالغت فصائل من الأصوليين الاسلاميين في الثقة بالنفس، واعتمدوا الانقلاب العنيف، وهز استقرار الأنظمة القائمة، كوسيلة للحصول علي ما يعتبرونه حقهم المقدس في الجلوس علي مقاعد السلطة السياسية، وفي ظنهم أنهم المخلص الذي ينتظره الناس، وسيرحبون به، بمجرد أن ينجز مهمة قلب نظم الحكم القائمة، وكان طبيعيا أن تتصدي لهم تلك النظم لتتشب ما يشبه حربا أهلية في أكثر من قطر عربي، ويسود جو من القلق والتطير في بقيتها، وكانت نتيجته الوحيدة والطبيعية، هي ازدياد تردد النظام العربي، في توسيع نطاق المشاركة في السلطة، وعزوفه عن دعم التطور الديمقراطي، إلي أن يتم حسم معركة الاستقرار مع الذين يحاورون بالقبال اليدوية والبنادق الآلية.

وهكذا ارتبكت الخريطة السياسية والفكرية العربية، علي نحو لم يسبق له مثيل من قبل، فلم يعد هناك إجماع بين قواها السياسية، علي أن الخطر الخارجي - المتمثل في الامبرياليه والصهيونييه - هو الخطر الرئيسي علي الأمن القومي العربي، بل شاركهما الأصوليون هذا "الشرف" في رأي بعض هذه القوي، بينما رأي آخرون، أنهم الخطر الرئيسي والوحيد علي أمن الأمة، واعتبروا كل تناقض آخر، تناقضا ثانويا. في الوقت

الذي تلوح فيه نظرية السلام الاسرائيلية - منذ مؤتمر مدريد - بأن التعاون الاقتصادي الأقليمي بين دول المنطقة، بما فيها "إسرائيل" سيمهد الأرض لتنمية اقتصادية، تعطي ثمارا، كفيلة بالقضاء على نزعات التطرف القومي والديني، وعلى أساليب الارهاب والعدوان، باعتبارها جميعا، أهم نتائج للصراع الذي نشب في المنطقة، منذ أكثر من نصف قرن.

ولأن زمن الحرب الأهلية، أو مناخ القلق والتطير من وقوعها، هو أقل الأزمنة ملائمة للحوار العاقل والمعتدل، فقد كان طبيعيا أن يتأجل - وإلى أمد غير معروف - الحوار العربي حول المستقبل العربي، في عصر تتغير فيه خريطة التوازنات الدولية، ويزغ ويتشكل فيه عالم جديد، وتشتد فيه الحاجة إلى هذا الحوار، وكان منطقيا أن يسود الارتباك والتشوش بل والتناقض الظاهر معظم المعالجات السياسية والفكرية والتاريخية التي تتناول ظاهرة زحف الأصوليين الاسلاميين، باعتبارها عقدة الأوضاع العربية الراهنة.

ويخطئ من يظن أن هذا الارتباك والتشوش، قد اقتصر على تيار فكري أو سياسي دون آخر، بما في ذلك الأصوليين الاسلاميين أنفسهم، الذين قرأوا دلالات هزيمة ١٩٦٧، وتراجع التيار القومي، بشكل متسرع يفتقد إلى العمق، بل وإلى الرشد، فاندفعوا - دون تبصر - لقطف الثمرة التي توهموا أنها توشك على السقوط، ولم يتوقفوا لكي يتأملوا ما لحق بالأمة والعالم من تغيرات، خلال السنوات التي أمضوها على هامش الحياة السياسية العربية، أو خلف قضبان السجون، خلال فترة المد القومي، ويحددوا خطواتهم التالية، استنادا إلى تقييم موضوعي لتاريخهم السابق، وإلى نقد ذاتي وشجاع لأخطائهم، والأهم من هذا وذاك، أن يفتحوا باب الاجتهاد، ليجددوا فهمهم للإسلام، ويواجهوا به مشاكل معاصرة ومعقدة، لامفر من مواجهتها بالاجتهاد كما فعل السلف الصالح من الأئمة المجتهدين في عصورهم.. ولأنهم لم يفعلوا ذلك فإن الاثر الوحيد الظاهر لاطروحاتهم الفكرية، وممارساتهم العملية - وخاصة ما يتسم منها بالعنف - خلال ربع القرن الذي انقضي، يكاد يقتصر على حالة القلق والترقب التي يثيرونها من حولهم على كل الأصعدة، قطرية وقومية وعالمية، وهو إعطاء ذريعة مقبولة لاستمرار الحكم بالقوانين الاستثنائية، وإبطاء خطوات التطور الديمقراطي.

والحقيقة أن الإقصاء المتبادل، يكاد يكون المنهج المعترف به لدى كل التيارات السياسية والفكرية التي تتصارع علي الساحة العربية، فهي تنطلق جميعها من حالة من التعصب، ترفض الاعتراف "بالآخر" أو التسليم بمزاياه أو افتراض حسن نيته، أو الاقرار بوجوده أصلاً.. وهو يبدأ بوضع اليد علي أحد المشتركات المقدسة للجماعة، كالدين أو الوطن أو المجتمع، ثم الاستيلاء عليه عنوة، واحتكار الحديث باسمه وحرمان الآخرين من هذا الشرف بدعوي عدم أهليتهم لذلك، بل والحكم - من دون حيثيات كافية - بكفرهم أو بخيانتهم.

وإذا كان التيار الغالب بين الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، قد أفتقد - بسبب عزوفه عن الاجتهاد أو عجزه عنه - لاستنارة السلف الصالح الذي كان يقول "أينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل للصواب"، فإن هذه الاستنارة ليست من المزايا التي يمكن الاعتراف بها لخصومهم، وهو ما يتضح من قراءة وثائق المعركة المستمرة الآن بين الطرفين، فالحركة القومية - من وجهة نظر "المؤرخين" الأصوليين - ليست سوى مؤامرة استعمارية صليبية صهيونية ماسونية جري التخطيط لها في كواليس وزارات الخارجية في الدول الاستعمارية القديمة، وألقت ببئورها في الأرض العربية والإسلامية، وتعهدت قادتها بالرعاية والتعليم والاتفاق، وهيات لهم الطريق إلي الزعامة لكي يحققوا للمستعمرين هدفهم في الاستقلال بالأقطار العربية والإسلامية عن دار الخلافة العثمانية، لتقطع بذلك الوشائج التي تربط المسلمين بدينهم وتنشر القيم الأخلاقية المنحلة بين أجيالهم الجديدة، وتطوعهم بذلك لكي يظلوا في حالة تبعية دائمة للمستعمر، بينما الحركة الأصولية - من وجهة نظر المؤرخين القوميين - ليست سوى مؤامرة استعمارية جري التخطيط لها في كواليس وزارات المستعمرات الأوروبية التي ألقت ببئورها في الأرض، وتعهنتها بالرعاية، بحرف حركة التحرر العربي عن مسارها، والفت في عضدها لكي تظل البلاد العربية والإسلامية في حالة تبعية دائمة للمستعمر.

ولأن المعركة في جوهرها، سياسية، تدور حول الاستيلاء علي السلطة السياسية، فقد استحل الطرفان تغيير الحقائق التاريخية، التي تؤكد أن حركة التحرر العربي، قد اتسعت في مختلف مراحلها، وفي كل الأقطار العربية تقريباً، لجميع القوي والتيارات الفكرية والسياسية والطوائف الدينية والاجتماعية، وانهمك كل منهما في محاولة إقصاء

الأخر، في الوقت الذي يجري فيه ترتيب الأوضاع الدولية لمرحلة جديدة من الهيمنة الاستعمارية.

والوسيلة الوحيدة للخروج من المأزق العربي الراهن، هي أن يكف الجميع عن منهج "إقصاء الآخر" وأن تتبادل كل المدارس والتيارات الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، الاعتراف، وتطبيع العلاقات فيما بينها، وهو ما يعني أن تعيد جميعا تقييم تاريخها لتعترف باخطائها، فتفتح بذلك باب الاجتهاد الذي يمكنها من التعامل مع الحاضر واستبصار المستقبل، وأن تكف جميعها عن الزعم بأنها تحتكر الصواب، وهو ما يوجب أن تظل مقدسات الأمة - كالدين والوطن والمجتمع - ملكا للجميع، ذلك أن "تحكير" تلك المقدسات، هو الذي يفتح باب إقصاء الآخر" وهو الذي يحول المعركة مع العدو الخارجي إلي حرب أهلية، تمكن هذا العدو من رقاب العرب.

وفي هذا السياق، تأتي دراسة الأستاذ "هشام مبارك" لموقف الفصائل الثلاث الرئيسية في حركة الأصوليين الاسلاميين المعاصرة - "الإخوان المسلمون" و"الجماعة الإسلامية" و"الجهاد الاسلامي" من استخدام العنف، لتتسم بدرجة عالية من العمق والموضوعية والحياد العلمي.. فمع أن الموضوع بطبيعته سياسي، بحكم معاصرته، ومع أن لصاحب الكتاب - بحكم معاصرته هو الآخر - موقف سياسي وإيديولوجي من مختلف الظواهر السياسية، الا أنه حاول أن يحمي دراسته من الآثار الجانبية الضارة لهذا الموقف السياسي، حتي لا تتحول إلي كتاب دعاية فجأة، تكرر منهج إقصاء الآخر، وتزيف الأدلة والقرائن التي تبرر ذلك، وتتضح بالتحيز المسبق، وتتعامل مع الظاهرة التي تدرسها بروح المناقشة السياسية فتغار من جماهيريتها بدلا من أن تسعى لاكتشاف العوامل التي أدت إليها، وهي عيوب شائعة في معظم الدراسات التي يكتبها من يختلفون مع الأصوليين الإسلاميين، فلا تفيد من الناحية العلمية، وتضر من الناحية السياسية.

وعلي العكس من هذه الدراسات، التي تتطلق من مسلمات تاريخية لا تحاول مجرد إثبات صحتها، وتتنظر للأصوليين الإسلاميين باعتبارهم كلا واحدا لا يتميز فيه فصيل عن الآخر، في الرويه أو في الحركة، فقد حاول "هشام مبارك" أن يكشف التنوعات المختلفة للحن الأصولي، وسعي لكي يفهم واقع الظاهرة من داخلها وليس من داخله

هو، إدراكا منه، بأن فهم الظواهر علي حقيقتها، هو أساس التعامل الصحيح معها، سواء بالرفض أو القبول أو بالحوار الذي يهدف إلي تصويب الخطأ.. وتقويم الإنحراف

ولعل هذه الدراسة هي أول دراسة تستند إلي عدد كبير من الوثائق الفكرية والسياسية غير المنشورة التي يتداولها أعضاء الجماعات الأصولية التي تنشط سرا، أو يصدرونها تعبيرا عن مواقفهم السياسية والاجتماعية، فضلا عن لقاءات خاصة أجراها صاحبها مع عدد من العناصر القيادية في تلك الجماعات، وجولات ميدانية في مناطق نفوذهم الجماهيرية، وهي أدوات للبحث لا تستخدم الا نادرا في مثل هذا النوع من الدراسات، بسبب الشكوك المتبادله بين الباحثين وأعضاء وقادة تلك الجماعات.. ويزيد من فاعلية هذه الأدوات، أن الباحث قد تعامل معها بنزاهه عقلية ملحوظة، فسعي لفهمها كما هي، ولم يحاول قسرها علي أن تقول ما ليس فيها، بل أنه شرع في جمعها وتحقيها ونشرها، ولكي تكون بين يدي من يريد التأكيد من صحة استشهاداته بها، أو يسعى لأن يستدل منها علي غير ما توصل إليه من نتائج.

ومع أن مساحة الاتفاق والاختلاف مع ما توصل إليه من نتائج، قد تضيق أو تتسع، فالشئ المؤكد أن هذه الدراسة خطوة رائدة وهامة في طريق الخروج من المأزق الذي نعيش فيه !

مقدمة لابد منها

تصاعدت حدة أعمال العنف التي قام بها تيار الجهاد الإسلامي في مصر خلال السنوات الخمس السابقة، فشملت عددا من كبار مسؤولي الدولة، كما شملت عددا من الكتاب والأدباء، كان آخرهم الأديب الكبير نجيب محفوظ. وامتدت إلى قطاعات حيوية في الإقتصاد المصرى بهدف زعزعة أركان النظام الحاكم. فكان ضرب السياحة وتفجيرات البنوك، مروراً بقتل عدد كبير من ضباط الشرطة والمجندين أثناء المعارك التي تكاد تكون يومية بين الأجهزة الأمنية وجماعات تيار الجهاد، تلك الجماعات التي أسقطت رصاصاتها الرئيس السابق أنور السادات في حادث المنصة الشهير في ٦ أكتوبر ١٩٨١.

فمع انتهاء عقد السبعينات وخلال عقد الثمانينات تصاعد نشاط الحركة الإسلامية في عمومها مع تزايد اتضاح التمايز التنظيمي بين فصائلها المختلفة. وتطور الصراع السياسي - الديني بسرعة ملفقة لينتقل بتيار الجهاد الإسلامى من الدعوة إلى العنف، ومن خلال التطبيق المباشر لقاعدة تغيير المنكر بالقوة اتجه إلى مواجهة الدولة باعتباره بديلا جاهزا لإدارة شئون المجتمع علي الطريقة الإسلامية أى بالحاكمية الإلهية.

وهكذا ارتفعت صيحة "الأصوليون قادمون" علي كل لسان، وأصبح استيلاء الأصوليين الإسلاميين علي السلطة في مصر من التنبؤات المتكررة في كتابات المحللين السياسيين وخاصة الأوربيين والأمريكيين منهم، بل وساد هذا الاعتقاد لدى بعض القوى السياسية المصرية. ومع أن النبوءة - التي تتكرر منذ منتصف الثمانينيات علي الأقل - لم تتحقق في اللحظة الراهنة، إلا أن احتمال تحققها، ما يزال يؤثر في مواقف وآراء دوائر سياسية غربية كثيرة مما يجرى في المنطقة.

إن ظاهرة نمو التنظيمات الإسلامية الداعية للإطاحة بنظام الحكم الكافر - من وجهة نظر هذه التنظيمات- لا يمكن فهمها بدون وضعها في سياقها الاجتماعي والسياسي

والاقتصادي وهو ما يحاول هذا البحث أن يرصده في إطار رؤية سيولوجية شاملة لنشأة وتطور هذه التنظيمات. فالواقع المأزوم يدفع هذه التنظيمات بشكل أو بآخر إلى النمو والانتشار، الأمر الذي يعنى أن المواجهة الأمنية لتلك التنظيمات قد تؤدي إلى خفوتها حيناً من الوقت ولكنها لن تستطيع قتل الأفكار التي تحمل أحلاماً بالتغيير الذي طال انتظاره من قطاعات عريضة من الشباب ومن ثم إعادة بروز هذه التنظيمات مرة أخرى. كما أن فشل الدولة في التخطيط لتنمية وتحديث محافظات الصعيد - نظراً لتركز الاستثمارات الرأسمالية في القاهرة والأسكندرية - أدى إلى تآكل جيوب إسلامية راديكالية في قرى ونجوع بل ومدن عدد كبير من هذه المحافظات.

ويعنى هذا البحث بالتركيز على تيار الجهاد الذي يتمثل في "الجماعة الإسلامية" التي نشأت بداية في الصعيد والتي يعد عمر عبد الرحمن أميرها العام، و"حركة الجهاد الإسلامي" التي يقودها الدكتور أيمن الظواهري من الخارج كما يعتبر عبود الزمر أبرز رموزها. لقد أثار بروز تيار الجهاد الإسلامي وصراعه الدموي مع الدولة عدداً من المشكلات والأسئلة أمام الباحثين المعنيين بتطور الحركة الإسلامية في مصر، فبينما قام تيار الجهاد بأعمال إرهابية واسعة النطاق وتبني إستراتيجية تعتمد على العنف في عمله، نجد أن جماعة الإخوان المسلمين - حسبما أعلنت في مناسبات عديدة على لسان قياداتها - قد أدانت عنف تيار الجهاد ودعت إلى نبذ العمل السري واختيار العمل العلني والاعتدال. فعلى الرغم من تعدد الدراسات والكتب والندوات التي إهتمت بدراسة الحركة الإسلامية، فإن أغلبها إهتم أساساً بتحليل الأسباب التي أدت إلى ظهور الحركة الإسلامية أو بحث خطابها السياسي ومواقفها من القضايا المثارة. وهناك من إهتم بدراسة فصائل هذه الحركة من الداخل ورصد أبنيتها التنظيمية وغيرها. لكن مع بروز تيار الجهاد على هذا النحو - في التسعينات - ظهرت دراسات محدودة وسريعة حاولت بحث الإشكالية المثارة حالياً بقوة عن العلاقة بين المتطرفين والمعتدلين، أو بتعبيرات هذا البحث بين "الإخوان" و"الجهاد".

وفي هذا السياق نلاحظ بروز اتجاهين داخل هذه الدراسات على ندرتها، الأول ينكر أى فارق بين "الإخوان" و"الجهاد" ويلمح إلى وجود تقاسم وظيفي بينهما، حيث يلعب "الجهاد" دور الجناح السري الذي يقوم بأعمال العنف، بينما يلعب "الإخوان" دور

الجناح العلنى السلمى. فى حين ينفى الإتجاه الثانى وجود أى علاقة بين الإخوان والجهاد ويؤكد علي اعتدال الخطاب السياسى لجماعة الإخوان.

وفى سبيلها لتأكيد صحة رؤيتها، تعرضت هذه الدراسات باتجاهيها وعلي عجالة - لثلاث قضايا أساسية هى:

١. دور النظام الخاص الذى أنشأته جماعة الإخوان المسلمين فى الأربعينات، حيث رأى الإتجاه الأول أن دور هذا الجهاز كان تعبيراً جلياً عن إنتهاج الإخوان طريق العنف بغية الاستيلاء علي الحكم، فى حين رأى الإتجاه الثانى أن دور الجهاز كان منحصراً فى مواجهة الاستعمار الإنجليزي وأن أعمال العنف التى ارتكبها لا يمكن فصلها عن شيوع العنف آنذاك والذي شارك فيه غالبية القوى السياسية بما فيها الوفد، ويؤكد أنصار هذا الإتجاه علي أن أعمال العنف التى قام بها الجهاز ضد مواطنين مصريين كانت بدون علم قيادة الجماعة، ويشيرون فى هذا الصدد إلي بيان مؤسس الجماعة حسن البنا رداً علي هذه الاعمال بأن مرتكبيها (ليمسوا إخواناً وليسوا مسلمين) فى حين يرى الإتجاه الأول أن نفي البنا كان اتباعاً لمبدأ التقية (الكذب) ليس هذا فحسب، بل أن هذا الإتجاه يرى فى إعلان الإخوان فى الثمانينات والتسعينات عن رفضهم لعنف تيار الجهاد، استمراراً فى اتباع مبدأ "التقية"، وأنهم لم يتخلوا عن العنف كوسيلة للاستيلاء علي السلطة حالياً.

٢. يرى الإتجاه الأول الذى ينكر وجود فارق بين 'الإخوان' و'الجهاد' أن المرجعية الفكرية لتيار الجهاد، تتمثل فى الإسهامات النظرية لسيد قطب وخاصة كتابه "معالم فى الطريق" باعتباره من أبرز قادة جماعة الإخوان، وبالتالي فإن هذا الإتجاه يرى فى ذلك دليلاً علي عدم وجود فارق بين 'الإخوان' و'الجهاد' حيث يعتمد كل منهما علي آراء سيد قطب أما أنصار الإتجاه الثانى فيؤكدون بدورهم علي أن قطب كان المرجعية الفكرية لتيار الجهاد، لكنهم يؤكدون فى ذات الوقت علي أن جماعة الإخوان المسلمين رفضت الأفكار التى طرحها سيد قطب، وعندهم فإن قطب لم يكن معبراً عن رؤية الإخوان.

٣. يؤكد أنصار الإتجاه الأول علي أن جماعات "التطرف" خرجت من عباءة جماعة الإخوان المسلمين، ويخلصون من ذلك إلى وجود علاقة خفية مستمرة بين الجماعة الأم

‘الإخوان’ وبين هذه الفروع الجديدة فى حين لا ينفي أنصار الإتجاه الثانى خروج هذه الفروع من عباءة الإخوان لكنهم ينكرون وجود علاقة بينهما ويؤكدوا على أن الجماعات المتطرفة انفصلت تماما عن الإخوان.

٤. يتمثل السند الأخير للداعين فى أن هناك تقاسما وظيفيا بين ‘الإخوان’ و‘الجهاد’ على مساهمات عدد من الدراسين للخطاب الدينى. فهؤلاء الدارسون قد أنكروا أى فارق بين خطاب تيار الجهاد وخطاب الإخوان، وأبرز هذه المساهمات هى ما طرحه د. نصر حامد أبو زيد والتي إنتهت إلى أن ‘الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق فى الدرجة لا فى النوع وأن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافا أساسيا’.

ويحاول هذا الكتاب أن يبحث هذه الإشكالية المثارة بين ‘المعتدلين والمتطرفين’ بمنهج مختلف عما طرحته الدراسات السابقة، ويكمن هذا الاختلاف أساسا فيما يلي:

• أن الدراسات السابقة جاءت فى سياق صراع وخلاف سياسى بين خصوم الحركة الإسلامية والمتعاطفين معها، الأمر الذى قد يؤدي إلى نوع من التحامل تحت ضغط الخلاف السياسى أو لإعدادها على عجلة بهدف الاستفادة بها فى إطار الصراع السياسى.

• أن محاولة بحث هذه الإشكالية يتطلب النظر إليها فى كليتها وفى تطورهما التاريخى، وهو مالم يكن متحققا فى الدراسات السابقة، ربما لعدم توافر معلومات ذات شأن عن تيار الجهاد وهو ما حاول هذا الكتاب تلافيه فمن ناحية نجد أن الفترة الزمنية التى يعالجها البحث طويلة تبدأ مع نشأة جماعة الإخوان (١٩٢٨) وحتى قرب انحسار العنف مع السنوات الأولى من عقد التسعينات، مع التركيز على التناقضات داخل الإخوان وداخل الجهاد. ومن ناحية ثانية قمنا بإجراء مقابلات مع عناصر فاعلة فى الحركة الإسلامية وتجميع الوثائق السرية الخاصة بهذا التيار لتساعد على وضع صورة قريبة لتيار الجهاد تمهيدا لبحث العلاقة بينه وبين جماعة الإخوان. مما أتاح لنا الفرصة من ناحية لدراسة تيار الجهاد فى العمق ورصد التناقضات بين فصائله المختلفة ومن ناحية أخرى رصد وتحليل عناصر الإستمرارية والإنقطاع، والتشابه والتمايز بين جماعة الإخوان وتيار الجهاد من زاوية الرؤية الفكرية والحركية والفئات الإجتماعية التى يتشكل منها الإخوان والجهاد، باعتبار هذه العناصر مؤشرات دالة على نوع العلاقة بين

الإخوان والجهاد. وعلى هذا النحو نتبلور المشكلة التي يناقشها هذا الكتاب في أربعة أسئلة رئيسية:

١. هل تأثر تيار الجهاد بتجربة الجهاز السرى للإخوان المسلمين في الأربعينيات وإلى أى مدى تتشابه أو تتمايز أعمال العنف التى ارتكبتها تيار الجهاد مع أعمال العنف التى قام بها الجهاز السرى؟

٢. كيف تأثر تيار الجهاد برؤية سيد قطب الفكرية والحركية، وإلى أى مدى عبر سيد قطب وتنظيمه ١٩٦٥ عن جماعة الإخوان؟

٣. هل خرجت فصائل تيار الجهاد من عباءة الإخوان المسلمين، وكيف تم ذلك؟

٤. ما هى الرؤية الفكرية والحركية لتيار الجهاد، وما هى عناصر التشابه أو التمايز بينها وبين جماعة الإخوان؟

وفى محاولاتنا للإجابة على هذه الاسئلة خصصنا الفصل الأول لنشأة جماعة الإخوان مع التركيز على تجربة الجهاز السرى. وعالج الثاني بالتفصيل دور سيد قطب فى الحركة الإسلامية ورؤيته الفكرية والحركية مع رصد موقف جماعة الإخوان من التنظيم الذى ترأسه سيد قطب عام ١٩٦٤. وفى الفصل الثالث تعرضنا لنشأة تيار الجهاد فى السبعينات مع التركيز على جماعة الإخوان والجهاد لمحاولة الاجابة من ناحية علي السؤال الثالث المطروح أعلاه ومن ناحية ثانية لمعرفة تأثير قطب علي الرؤية الحركية والفكرية التى تبناها تيار الجهاد. فى حين خصصنا الفصل الرابع لدراسة تيار الجهاد عن قرب وذلك من خلال أربع تجارب أساسية لهذا التيار: الأولى الخلافات بين قادة هذا التيار داخل السجن عقب اغتيال السادات وانهيار الوحدة بين الفصائل المكونة لهذا التيار، والثانية اختبار الواقع العملى الذى تتحرك فى إطاره من خلال دراسة تجربة الصعيد واختيار محافظة أسيوط كنموذج، والثالثة تجربتهم فى القاهرة مع التركيز علي منطقة امبابة، والأخيرة مشاركتهم فى الحرب الأفغانية. وفى الفصل الخامس ناقشنا نماذج من الخطاب السياسى للإخوان والجهاد لمعرفة مناطق الاختلاف والاتفاق، حيث درسنا فيه رؤيتهم للغرب وللمسألة الفلسطينية وللديمقراطية. وفى الفصلين الأخيرين، السادس والسابع تعرضنا لدراسة أشكال العنف المختلفة التى قام بها تيار الجهاد مع التركيز علي فترة الثمانينات وأوائل التسعينات، وحاولنا أن

نعرف موقف جماعة الإخوان من أعمال العنف التي قام بها تيار الجهاد وطبيعة العلاقة بينهما.

وأخيرا يود الباحث أن يعبر عن شكره للدكتور سليم نصر من برنامج بحوث الشرق الاوسط المدعوم من مؤسسة فورد علي المنحة التي قدمها البرنامج للباحث للتفرغ لإنجاز هذا البحث. وشكري للأستاذين الدكتور أحمد عبد الله والدكتور محمد سيد سعيد علي مناقشتهم لخطة البحث وتدقيقها وتقديرها للأصدقاء محمد عبد المنعم ووجدي عبد العزيز وعبد المولى إسماعيل وجاسر عبد الرزاق علي ما بذلوه من جهد في المساعدة في العمل الميداني وتبويب الوثائق وتصنيفها والمراجعة اللغوية للكتاب. أما شكري وامنتاني العميق فهو للأستاذ صلاح عيسى، الذي قرأ الممسودة الأولى لهذا الكتاب أكثر من مره وأبدى ملاحظاته عليها ودقق الأفكار التي وردت فيها علي الرغم من اختلافه مع بعضها.

الجيزة - ١ سبتمبر ١٩٩٥

هشام مبارك

الفصل الأول

حسن البناء ونشأة جماعة

الإخوان المسلمين

تأسست حركة الإخوان المسلمين في مارس عام ١٩٢٨، في مدينة الاسماعيلية باتفاق ستة أفراد من العاملين بالمعسكرات البريطانية مع الشيخ حسن البنا الذى كان يلقى عليهم درسا دينيا. وطبقا لرواية البنا فإن مريديه طالبوه عقب إلقائه أحد الدروس القيام بعمل من أجل خدمة الإسلام. وأكدوا علي أنهم سيقدمون كل مايلكون لتحقيق هذه الغاية. وبعد أن إتفق البنا مع مريديه علي ضرورة العمل من أجل الإسلام أخذوا يتشاورون فى أمر التسمية التى سيطلقونها علي أنفسهم: هل تكون التسمية جمعية أم نادى أم طريقة. فقال البنا "دعونا من الشكليات والرسميات وليكن أول إجتماع لنا أساسه الفكرة، نحن إخوة فى خدمة الإسلام فنحن إذن الإخوان المسلمون".^١

بدأت جماعة الإخوان المسلمين نشاطها فى الاسماعيلية. وفى فترة قصيرة إمتد نشاطها إلى القاهرة بعد وصول حسن البنا إليها فى صيف عام ١٩٣٢، ومن القاهرة إلى بقية الأقاليم، إنتشرت فروع الإخوان فى بورسعيد وشبراخيت والمحمودية والمنزلة وطنطا والسويس ودمياط وأبوحماد وغيرها.^٢

لقد لعبت الشخصية الكاريزمية لحسن البنا دورا هاما فى انتشار وتوسع الإخوان المسلمين، ففي الصباح الباكر كان يزور المركز العام للإخوان ليترك تكليفاته اليومية لسكرتارية المركز، وعند عودته من العمل يتابع ماتم تنفيذه من هذه التكليفات. كما كان يستغل العطلة الصيفية - حيث كان يعمل مدرسا - فى القيام بجولات خارج القاهرة ليعد لفتوحات جديدة فى الأقاليم التى لم تصلها دعوة الإخوان بعد.^٣ لكن نشاط وحيوية حسن البنا ليست كافية لتفسير هذا الحماس الذى استقبلت به الجماهير دعوة الإخوان. فقد إستقبل كثيرون الجماعة ونشاطها بحفاوة وترحيب بالغين، لكن لا يمكن فهم أو تفسير نمو جماعة الإخوان المسلمين بمثل هذه السرعة للكيرة دون النظر إلى الأزمة السياسية والإجتماعية والإقتصادية التى كانت تعانيها البلاد فى ذلك الوقت وإلى المناخ

^١ د. محمد أحمد خلف الله فى الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى (قاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٨٧) ص ٤٤.

^٢ المرجع نفسه ص ٤٤.

الثقافي الذي شهد معارك فكرية ضارية بين أنصار العلمانية وأنصار التيار الأصولي. حيث كانت مصر مضطربة وفي حالة فوران دائم بسبب تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

ولقد تجسدت أبعاد الأزمة في فشل ثورة ١٩١٩ في إنهاء الاحتلال الإنجليزي وبرغم اتساع وقوة الحركة الوطنية المطالبة بالتخلص من الاحتلال فقد ارتضت البرجوازية المصرية بقاء الإنجليز والنظام الملكي. وفي المقابل حصلت علي بعض التنازلات، من أهمها الدستور والبرلمان، اللذان كفلا لها تشكيل الوزارة وإجراء بعض الإصلاحات التي تفرضها عملية التنمية الرأسمالية. وكان من بين هذه الإصلاحات التوسع في التعليم وإقامة عدد من المشروعات الصناعية ومشروعات البنية الأساسية كالطرق والسكك الحديدية.

في الوقت ذاته مثلت هذه الأوضاع أحد العوامل الحاسمة في نمو جماعة الإخوان المسلمين، فكان إنجذاب الكثيرين للجماعة يمثل رد فعل تلقائي للمشاكل التي اعترضت تطور المجتمع المصري. حيث اتسمت هذه الفترة بالصراعات السياسية التي كانت تدور في دائرة شبه مغلقة بين أحزاب الأقلية وحزب الوفد والقصر، عندها بدأ الكثيرون في تلمس أفكار وأساليب جديدة لتحقيق هدف الاستقلال السياسي، فظهرت الدعوات السلفية التي كان أبرزها دعوة الإخوان المسلمين جنبا إلى جنب مع الأفكار الاشتراكية والعلمانية.

ومع تراجع ثورة ١٩١٩ ظهر بوضوح ضعف البرجوازية المصرية وعدم قدرتها علي مواجهة الإستعمار، حيث يرجع السبب في ذلك إلى خصوصية نشأة هذه البرجوازية، فلم تنشأ كطبقة جديدة من رحم المجتمع الماقبل رأسمالي وفي مواجهته كما حدث في البلدان الرأسمالية المتقدمة، إنما نشأت بفعل التوسع الرأسمالي العالمي. ومن ناحية أخرى فقد نشأت البرجوازية المصرية من طبقة كبار الملاك الزراعيين الذين تحولوا للإستثمار الصناعي والتجاري. وسعت العناصر الرأسمالية الجديدة لتأسيس بنك مصر لدفع الإستثمار الصناعي في العشرينات لإتاحة الفرصة للرأسمالية المصرية أن تنمو في ظل ظروف أفضل.^٤

^٣ المرجع نفسه ص ٤٥.

^٤ طارق البشري، الحركة السياسية في مصر (بيروت - القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣) ص ٦٦.

ونتيجة للنشأة الخاصة للبرجوازية المصرية نشأت مراكز صناعية متقدمة نسبيا ومحدودة داخل ريف واسع ومتخلف وبدانى مما أدى إلى ظهور طبقة ضعيفة سياسيا، من جهة أخرى أدت عملية التراكم الرأسمالى بهذه الطريقة إلى عدم القدرة على تطوير المناطق الأكثر تخلفا داخل عملية الإنتاج، خاصة فى الريف، مما خلق أثارا سلبية حادة على القطاعات الإجتماعية المرتبطة بأشكال وأدوات الإنتاج المختلفة. كذلك أدى ضعف النمو الرأسمالى فى الريف - رغم رسملة العلاقات الإنتاجية - إلى هجرة جماعية للفلاحين الفقراء إلى المدن بهدف الحصول على فرصة عمل أو رزق أفضل. حيث بلغت الهجرة الإجمالية من الريف إلى المدن ٣٠٠ ألف نسمة فى عام ١٩٢٠م إلا أن هذه المدن الصناعية لم تستوعب هذه الأعداد الغفيرة فوجد أغلب المهاجرين أنفسهم نهبا للضياح، ضياح الرزق وضياح الأمل فى المستقبل.

وتشير كثير من الأدبيات، التى تناولت جماعة الإخوان المسلمين خاصة فى مراحلها الأولى، إلى التواجد الملموس لهذه الفئات الإجتماعية النازحة من الريف فى إجتماعات جماعة الإخوان. فقد تمكنت الجماعة فى بداية عملها من جذب سكان المناطق الريفية الذين كانوا يعانون من الغربة والوحدة فى مدينة القاهرة، وساهم تقاوم البؤس والفقر فى أوساط جماعات المهاجرين فى إنتشار الإخوان وإنضمام أعداد من سكان المدن الأصليين ممن لم تتوافر لهم فرص عمل، خاصة بعد ضغط المهاجرين. يضاف إلى ذلك تصاعد الأزمة الاقتصادية عقب أزمة الكساد الكبير فى الثلاثينات.^٦

ويبدو أن قيادة الإخوان المسلمين أدركت ذلك فركزت جهودها وتوجهت لهم بالدعاية مما سهل إنضمام أعداد كبيرة منهم. وفى هذا السياق يؤكد طارق البشرى على " أن الفجوة التى حدثت بين سرعة التغيير فى المدينة وبطنه فى الريف، مع زيادة معدل الهجرة من القرية إلى المدينة وأزمة عدم التلازم التى أصابت الكثيرين من الريفيين، الذين دفعهم للعيش فى المدينة السعى وراء العمل أو طلب العلم، والتى أصابت أهل المدينة أنفسهم وهم يرون سرعة إيقاع التغيير فى العادات وأنماط الحياة وإختلافه من حى إلى حى فى ذات المدينة، وأثر ذلك فى العلاقات العائلية ووضع المرأة والقيم

^٥ د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا (قاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٧)

^٦ طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ص ٦٩

الإجتماعية المختلفة التى تكون معنويات الفرد، وأثر ذلك فى عواطف الفرد وبنائه النفسى.^٧

يضيف البشرى: "رأت دعوة الإخوان فى ذلك كله تحللاً أخلاقياً وإنهياراً قرنته بكراهية الوافد الأجنبى أياً كان، وبما يظهر فى بعض الحانات ودور الملاهي من خلاعة وبذاءات، واستثارت ضد ذلك كله عواطف الحرص على الأخلاق والرغبة فى حماية الأسرة والحياء الطبيعى لدى الفرد ضد البذاءة".^٨ هكذا وجدت جماعة الإخوان المسلمين الأرض الخصبة لتتوفا فيها ولتدعو الناس إلى استلها التراث الدينى ليقبهم من مخاطر التحلل الإجتماعى؟

كما أن الأزمة الثقافية التى عاشها المجتمع المصرى فى بدايات هذا القرن ساعدت على بلورة مشروع الإسلام السياسى الذى تبنته جماعة الإخوان فى مواجهة تيار العصرية المصرى الداعى لسيادة العلمانية. وخلال العشرينات تعددت المعارك الفكرية الطاحنة بين أنصار العلمنة وأنصار التيار السلفى حول العديد من القضايا.

ولم تكن المناظرة الحادة حول كتابى الإسلام وأصول الحكم أو فى الأدب الجاهلى سوى أشهر هذه المعارك. كما كانت هناك معارك سلامة موسى وشبلى شميل وكلها طرحت جديداً وغرزت أفكاراً عن العلم والتتوير والحرية. فى المقابل كانت هناك كتابات التيار السلفى، لعل أبرزها كتابات عبد العزيز جاويز الداعية للتمسك بشعار "الجامعة الإسلامية" وكتابات رشيد رضا التى دأبت على مهاجمة أنصار الجديد أو دعاة التفرنج والداعية إلى العودة للخلافة الإسلامية التى تستلح حال البشرية.

هذا الصراع بين أنصار العلمنة وأنصار الدعوة إلى السلف كان انعكاساً لإجابات متناقضة للإشكالية الأساسية التى دار الصراع حولها فى هذا العصر، والتى نتج عنها سؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ فكانت هناك إجابتان:

الأولى: "سلفية" ترى أن تأخر المسلمين جاء نتيجة طبيعية للبعد عن الإسلام ومن ثم فإن العودة إليه هى الحل. ولا تزال هذه الإجابة - حتى وقتنا الحالى - محور الخطاب الذى تتبناه الحركة الإسلامية.

^٧ المرجع نفسه، ص ٦٩

^٨ المرجع نفسه، ص ٦٩

الثانية: "عصرية" ترى أن سبب التأخر هو عدم العمل بمقتضى العقل فى مقابل الإعتماد على النقل، ويؤكد دعاة هذه الإجابة على ضرورة إعتماد العقلانية والعلمانية كطريق للتقدم، هكذا فإن ما كانت السلفية تعتبره وسيلة للتقدم، كان يمثل سببا للتأخر والتخلف لدى أصحاب الدعوة العصرية.^٩

هذه التناقضات الحادة بين الخطابين السلفي والعصرى كانت فى واقع الأمر امتدادا لتناقضات فى التربة المصرية التى نتجت عن التحول من مجتمع ماقبل رأسمالى، من مجتمع تقليدى يقوم على أساس الروابط الاستبدادية والحيازة الفردية فيه بإسم الملكية لله، إلى مجتمع مدنى حديث تمثل العلاقات البرجوازية والملكية الخاصة بإسم الحق المدنى البرجوازى رافعه الكلاسيكية.^{١٠} فى نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن مثلت كتابات جمال الدين الأفغانى وتلميذه الأثير محمد عبده محاولة الإنتقال من مجتمع تقليدى إلى مجتمع رأسمالى، وكل ما يحويه هذا التحول من تناقضات إبعكست فى كتابات الراندين الأفغانى وعبده. فرغم إعجابها بالحضارة الأوروبية وما أنجزته من علوم حديثة فى شتى المجالات إلا أنها أيضا - خاصة الأفغانى - دعى إلى التوفيق بين العلم والدين للحاق بأوروبا. ومن قبلهما حاول رفاة الطهطاوى، من خلال مدرسة الأسنن، أن يقوم بعملية تخصيص للوعى التقليدى لمعاصريه بالفكر الفرنسى عن طريق ترجمة دستور الملكية الفرنسية المقيدة توعية للنخبة بضرورة استعادة الدولة الحديثة من الغرب، لكن فى إطار الشريعة الإسلامية. وربما يكون الطهطاوى هو أول من بشر بالحدثة فى مصر الحديثة عبر المزوجة بين المرجعية الإسلامية والمدنية، بين التقاليد الدينية والحدثة العلمانية. وكانت هذه الدعوة عند الأفغانى أقل خفوتا وزاد خفوتها لدى تلاميذه محمد عبده ورشيد رضا إلى أن وصلت إلى حسن البناء، والسبب فى ذلك يعود إلى "الجرح النرجسى" - كما أسماه العفيف الأخضر -، الناجم عن إحتلال الغرب للدولة الإسلامية.^{١١}

واحتدم الخلاف بين أنصار الخطاب السلفي والخطاب العصرى "العلمانى الإسلامى"، خاصة عقب إلغاء الخلافة العثمانية بوصول كمال أتاتورك إلى الحكم فى

^٩ رصا ملال، تحديث للتخلف: للدولة والمجتمع الإسلامى فى مصر (القاهرة: سينا للنشر ١٩٩٣) ص ١٠٧.

^{١٠} محمد جمال باروت "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية" فى مجلة الوحدة، العدد ٩٦ (الرباط: المجلس

القومى للثقافة العربية) ص ١٩.

تركيا. وتركز الخلاف حول علاقة الإسلام بالمجتمع. فأصحاب الخطاب السلفي يرون أن علاقة الإسلام بالمجتمع تمر عبر للدولة، في حين يراها الخطاب العلماني تمر عبر الفرد، لذلك فإن مؤسسة "أهل الحل والعقد" في الخطاب الأصولي هي جهاز من أجهزة الدولة في حين إنها في الخطاب العلماني جهاز إيديولوجي يتسم بالمرجعية الدينية الروحية لا السياسية. وتفسير ذلك أن مسئولية المسلم في الدولة الإسلامية - كما يعالجها الخطاب الأصولي - هي أمام الدولة التي تستمد شرعيتها الإسلامية من إقرار مؤسسة "أهل الحل والعقد". لكنها في الخطاب العلماني مسئولية فردية ذاتية أمام الله. وفي حين يكون إجماع مؤسسة "أهل الحل والعقد" في الخطاب الأصولي ملزما للفرد بواسطة الدولة، التي يكون فيها الإمام المجتهد الأكبر، يفتح الخطاب العلماني علي الجانب الآخر حرية المبادرة الفردية في فهم "الشريعة" بمعزل عن أية سلطة أو جهاز دولة يدعى مرجعية الإجماع، إذ لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله دون توسط أحد من سلف ولا خلف، علي حد تعبير الشيخ محمد عبده، أما في خطاب علي عبد الرازق فإن الدولة تتميز بطبيعتها "القهرية".^{١٢} لقد مثلت هذه المحاولات أبرز ما أنتجته دعوة "التأويل العلماني" فضلا عن كتابات عديدة لسلامة موسى.

هذا في الوقت الذي كانت فيه البرجوازية المصرية غير قادرة علي حماية أنصار العلمنة وربما لم تكن قادرة علي حماية نفسها كطبقة ولدت في أزمة دائمة لا تنفك منها. لقد كشف عالم البرجوازية المصرية عن أزمته الدائمة، أو كما يقول صلاح عيسى كشف عن دولة نصف علمانية نصف ديمقراطية نصف عقلائية.^{١٣} فلم تكن المعارك بين أنصار العلمنة وأنصار الأصولية قد حسمت بعد، بل تعايشا معا طيلة العشرينات دون أن يهزم أحدهما الآخر.

وبذلك تجلت الأزمة علي جميع المستويات: إجتماعيا عدم قدرة البرجوازية علي التطور المستقل دون ضغوط وما أدى إليه من أزمات. سياسيا بتعقد المسألة الوطنية عبر الحلول الوسط والمهادنة. وثقافيا بالصراع بين قطبين ضعيفين بين أنصار العلمنة

^{١١} الفتيق الأضر، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٤٠.

^{١٢} محمد جمال باروت "الخطاب السياسي بين تطبيق الشريعة والحاكمة" ص ١٩

^{١٣} صلاح عيسى، الكثرة التي تهددنا (قاهرة: مكتبة مدبولي ١٩٨٧) ص ١٤٣.

وأنصار الأصولية. فى هذا السياق ظهرت دعوة الشيخ حسن البنا، زعيم شباب البرجوازية الصغيرة الذى أحببته شعارات الأحزاب الليبرالية الكاذبة.^{١٤} والذى أدرك أن الدعوة للإصلاح "لم تعد فى المنابر الثقافية بل غدت فى القرى والمساجد، شعبية فكراً وسلوكاً. كان حسن البنا يجوب قرى الصعيد ركباً وراجلاً يجلس على المصاطب ويأكل ما يقدم له وينام فى المساجد حيناً وفى الأكواخ حيناً. كان الأفغانى يحلم بإصلاح الأمة عن طريق أخذ الحكم ومحمد عبده بواسطة التريبة فجمع البنا الأمرين معاً مما سيجم عليه بمجابهة النخب الحاكمة والأحزاب غير الدينية.^{١٥}

وبتأسيس جماعة الإخوان المسلمين فى نهاية العشرينات يكون أول تحول للمشروع الإسلامى إلى حركة سياسية قد تم. ظلت الجماعة حتى منتصف الأربعينات حركة ذات محتوى إجتماعى محدود واتسم سلوكها السياسى أساساً بالإنتهازية السياسية من خلال تنسيقها مع النظام الملكى وأحزاب الأقلية فى مواجهة حزب الوفد الذى كان يقود الحركة الوطنية رغم تهادنه فى ذلك الوقت. ثم أدت ظروف عديدة إلى تحولها إلى حركة جماهيرية ضمت نحو مليون عضو حسب تقدير الباحث الفرنسى جيل كيبيل.

لقد تعددت أساليب عمل جماعة الإخوان المسلمين عقب إنتقالها من الإسماعيلية - حيث نشأت - إلى القاهرة فى عام ١٩٣٢، بالإضافة إلى إلقاء المحاضرات والدروس الدينية قامت الجماعة بإصدار الرسائل والنشرات وعقد المؤتمرات وإحياء الإحتفالات الدينية وإنشاء شعب لها فى الأقاليم، كما أصدرت مجلة أسبوعية بإسمها تفاؤلاً بأنها ستكون جريدة يومية. وكان من أهم تطورات الجماعة أنها بدأت تركز نشاطها فى الدعوة على محيط الجامعة والمدارس والأزهر، وأنشئ قسم للطلاب بداخلها. وبدأت فى تنظيم تشكيلات من فرق الكشفاء محاولة السيطرة على حركة الشباب مع توجيههم إلى تشكيلات ذات طابع عسكرى.^{١٦} وهنا يمكن التمييز بين مرحلتين فى عمر الجماعة:

المرحلة الأولى: تمتد من النشأة وحتى عام ١٩٣٨ وكان يغلب على هذه المرحلة الحرص على النشاط الدينى مع خفوت الإهتمام بالمسائل السياسية أو عدم الجهر بها.

^{١٤} الضيف الأخضر، فضائيا فكرية، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٤١

^{١٥} المرجع نفسه ص ٤١

^{١٦} طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ص ٤٤

المرحلة الثانية: من عام ١٩٢٨ وحتى إغتيال حسن البنا حيث إختارت الجماعة الظهور السياسى الواضح دون خفاء، وكتب طارق البشرى عن المرحلة الأولى: "كان تصدى الجماعة للمسائل السياسية يتم فى هذه الفترة لا من خلال الصراعات الحزبية ولكن من خلال الدعوة لجملة من المبادئ السياسية العامة مثل مهاجمة الحزبية والزعامات.. وهكذا فإن حركة الإخوان خلال السنوات العشر الأولى لها لم تكن حركة إجتماعية أو دينية فقط بل كانت ذات لون سياسى مستتر نوعا ما. وعن المرحلة الثانية التى إتسمت بالعمل السياسى يرى البشرى: "أن اهتزاز شعبية الوفد عقب معاهدة ١٩٣٦ ونشوب الثورة الفلسطينية أيضا فى العام نفسه أتاحا لحسن البنا أن يمارس عملا سياسيا واضحا، وأكسبه تأييده للثورة الفلسطينية عطف مفتى فلسطين الحاج أمين الحسينى، وإتصل البنا بحكام البلاد العربية الإسلامية وملوكها وبدأت الجماعة تهاجم السياسة البريطانية".^{١٧}

ويضيف البشرى عن علاقة السراى بحسن البنا "تقرب إليه علي ماهر - رئيس الديوان الملكى - وعبد الرحمن عزام ليستفيدا من نشاط وتنظيم جماعته الدقيق وليكسبا منه دعما لهما فى الميدان العربى، واستغل حسن البنا هذه الصلة فى تحقيق أهدافه الخاصة، حيث قويت الجماعة كثيرا فى هذه الفترة. وقد أوضح الشيخ البنا فى إفتتاحية العدد الأول من مجلة النذير التى أصدرتها الجماعة فى مايو ١٩٢٨، إن الجماعة إنتشرت وبلغ عدد شعبها ثلاثمائة شعبة وإنها ستتقل من دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال ثم حدد منهجه بأنه سيبدأ بتوجيه دعوته إلى قادة البلد ورجال السياسة والحكم والأحزاب. وإن لم يوافقوا فإن خصومة شديدة لا هوادة فيها ستكون بين الجماعة وهؤلاء جميعا. وحتى لا يؤول البعض كلامه خطأ إحترس البنا مشددا علي أن للجماعة فى جلالة الملك المسلم - أيده الله - أملا".^{١٨}

هكذا حرص الإخوان المسلمين بقيادة مؤسس الجماعة حسن البنا علي نسج علاقة قوية مع السراى وأحزاب الأقلية عبر إعلان تأييدهم فى فترات مختلفة للملك، وإيداء التعاون مع تلك الأحزاب التى كانت مرفوضة من القوى السياسية وعلي رأسها الوفد. وفى الإسماعيلية، طالب البنا رفاقه بالمشاركة فى استقبال الملك عند وصوله إلى

^{١٧} المرجع نفسه ص ٤٦

^{١٨} المرجع نفسه ص ٤٤ وما بعدها

الإسماعيلية، وعندما دعت الجماعة إلى عودة الخلافة الإسلامية نادت بها للملك فؤاد، وفي أوائل الثلاثينات كان من وسائل تصدى الإخوان للنشاط التبشيري مخاطبة الملك فاروق للعمل علي وقفه، وأختتم الإخوان خطابهم إلى الملك في عام ١٩٣٣ بكلمة "لا زلتم للإسلام نخرا، وللمسلمين حصنا". كما يلاحظ أن الإخوان سعوا عقب تولي فاروق الحكم بعد وفاة الملك فؤاد إلى إبراز تقواه وورعه والتقرب منه بإعتباره حاكما مسلما. وقد بلغ الإحتفاء بالملك حد إقامة المؤتمر الرابع للإخوان احتفالاً بتعيينه ملكا رسميا لمصر بعد إنتهاء الوصاية، وإنهمر سيل الإخوان المسلمين إلى ساحة قصر عابدين ليهتفوا "الله أكبر ولله الحمد، الإخوان المسلمون يبايعون الملك المعظم، نبايحك علي كتاب الله وسنة رسوله".^{١٩}

وعقب حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ وقف حسن البنا في صف الملك. ومع إقالة الوفد من الحكومة إنعطف البنا ومريده كلية إلى القصر. وعبرت جريدتهم في مناسبات مختلفة عن هذا التوجه حتى وصل الأمر إلى أن البنا خطب داعيا الله أن يعز بالفاروق الإسلام.

هذه السياسة الإخوانية إستمرت حتى قبيل إنقلاب يوليو مباشرة، ومع حرب فلسطين عام ١٩٤٨ صورت صحف الإخوان الملك بأزيائه العسكرية وهو يتابع الشئون العسكرية للجيش قائلة: "إذا كانت الأحداث الماضية وعلي رأسها الحرب ثم يوم ٤ فبراير المشنوم قد أظهرت وطنية الملك المفدى في أحلى صورة، فقد كللت معركة فلسطين هامته بفخار تزهو به مصر ويباهي به التاريخ، قننا يا مولاي ما شئت، فالأمة من ورائك والله من حولك خير حافظ وأقوى معين".^{٢٠} ومن المهم ملاحظة أن هذا المدح جاء أثناء الحديث عن صفقات السلاح المشبوه والفاقد في حرب ١٩٤٨، وتأتى آخر إحتفالات الإخوان بالملك في عيد جلوسه - قبل ٢٣ يوليو بشهرين - فتظهر صورته علي مجلة الدعوة وتهنئة حارة بعيد الجلوس.

يتضح من ذلك أن الإخوان إستمروا في إتباع تكتيك - إنتهازى مخالف لسياسة القوى الوطنية آنذاك - في الإستعانة بالملك ودعمه في أحلك الفترات، وهو ما يفسر الدعم المستمر الذى قدمه القصر للجماعة عن طريق إمدادها بالإعانات المالية بدءا من

^{١٩} أيمن الظواهري، "الحصاد المرء" من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى ص ٢٤

^{٢٠} المرجع نفسه ص ٢٥

عام ١٩٤٠، حيث وجد القصر وأحزاب الأقلية فى جماعة الإخوان المسلمين ما يحقق مصالحهم وسياساتهم ووفقا لمحمود الصباح - أحد قادة التنظيم الخاص - "فإن القصر الملكى بدأ يجد فى الإخوان المسلمين أداة مفيدة، وأن الملك أصدر بنفسه أوامره لمديرى الأقاليم بعدم التدخل فى أنشطة الإخوان الذين يعملون بلا أطماع شخصية لرعاية البلاد".^{٢١} ووفقا للمصادر المتواترة فإن القصر إستهدف من دعم الإخوان أولا القضاء على الشيوعية وثانيا تحجيم نشاط الوفد بإعتباره قلب القوى السياسية الوطنية وثالثا إكتساب شرعية جماهيرية بواسطة الإخوان المسلمين تعتمد أساسا على إستخدام الدين. ويرجع إتباع البنا لتكتيك التعاون مع الملك إلى أنه كان يستهدف تحقيق النمو للجماعة بدون أية ضغوط قد تمارسها أحزاب الأقلية أو القصر للتضييق على نشاط الجماعة.^{٢٢} لم يكن تعاون حسن البنا مع الملك وأحزاب الأقلية هو السبب الوحيد للمجابهة بين القوى الوطنية والإخوان المسلمين، فهناك أيضا دعوة البنا إلى إقامة الدولة الإسلامية كحل للأزمة التى تفاقت آنذاك.

وكان الحل الأمثل لهذه الأزمة - كما طرحه البنا كثيرا - هو الإصلاح بدءا من الفرد والأسرة فالأمة المسلمة. يتمثل الحل فى العودة إلى الأخلاق ثم تأتى بعد الأخلاق كافة الأسباب المادية التى جعلت أوروبا تتقدم فلو "أمن الشرق بحقه وغير من نفسه واعتنى بقوة الروح وعنى بتقويم الأخلاق لآتته وسائل القوة المادية من كل جانب".^{٢٣} تمثل العودة إلى الأخلاق وإصلاح النفوس الوسيلة المثلى لإقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر البنا، تلك الدولة لن تقام إلا بإصلاح الفرد والأسرة والأمة وإلتزامهم بالإسلام، الأمر الذى سيؤدى إلى ظهور الحكومة المسلمة والدولة الإسلامية. وقد أكد البنا كثيرا على أهمية هذه المراحل فى الإصلاح للوصول إلى الغاية الأساسية وهى إقامة الدولة الإسلامية. مثلت هذه الغاية حجر الزاوية فى العداء المتبادل بين الحركة الوطنية من جهة وجماعة الإخوان من جهة أخرى، حيث كان مطلب إقامة الحكومة الإسلامية يأتى فى المرتبة الأولى على سلم أولويات جماعة الإخوان المسلمين، بينما كان مطلب تحرير مصر من الإستعمار يلى فى الأهمية إقامة الحكومة الإسلامية. وفى

^{٢١} المرجع نفسه ص ٣٠

^{٢٢} المرجع نفسه ص ٣١

^{٢٣} حسن البنا، "رسالة إلى أى شئ ندعو الناس" من مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (الاسكندرية: دار العودة، ١٩٩٠).

رأى طارق البشرى فإن "هذا التتالى يؤثر علي منهاج العمل السياسى للجماعة ويسوغ لها معاداة أقسام كبيرة من الحركة الوطنية بإسم الدين، كما يبرر لها العمل المشترك مع القوى المرتبطة بالإستعمار علي أساس أن تغيير النظام الداخلى له الأولوية علي مسألة التحرير الوطنى، وأن تغيير النظام الداخلى يعنى تحويله إلى نظام إسلامى، بغير تحديد للصلة العضوية التى تصل هذا النمط المطلوب للتغيير بمسألة التحرر الوطنى، بمعنى أن التغيير المطلوب لدى الجماعة فى النظم الداخلية لا ينبغى أن يقاس بما يستهدف من إجلاء المستعمر، ولكن بما يستهدف من السعى لإثشاء الخلافة الإسلامية وتطبيق أحكام الحدود والمعاملات الشرعية، لذلك أثارت الجماعة ريب الحركة الوطنية وعداء الوفد عندما رفعت شعارات مغايرة للهدف الوطنى الديمقراطى المطروح فى الحياة السياسية، والذي يمكن أن يتناقض معه فى رسم أسلوب العمل وتحديد قواه وقيمه تعيينه من إعادة تصنيف القوى السياسية علي نحو يشئت التجمع الشعبى المعادى للإستعمار والإستبداد".^{٢٤}

علي الرغم من إتباع الجماعة لتكتيكات إنتهازية بهدف الحفاظ علي التنظيم، إلا أنهم كانوا جماعة نشطة سياسيا، تتفاعل مع الواقع ومشكلاته، بصرف النظر عن دعمهم للملك وأحزاب الأقلية، وتمارس العمل السياسى بشتى أساليب الدعاية من مجلات وصحف ومنشورات إلى تنظيم المظاهرات السياسية مروراً بإجراء التحالفات السياسية وصولاً إلى الانتخابات البرلمانية. ويلاحظ أيضاً أن الإخوان خلال فترة حسن البنا ما فتئوا يطالبون بتطبيق دولتهم الإسلامية وبرامجهم الإسلامية عن طريق دعوة الملك للقيام بهذه المهمة. هذا الأسلوب كان يعنى أن الإخوان لا يرفضون التغيير السلمى من أعلى عن طريق تحول الملك بالدولة المصرية إلى دولة إسلامية أو من خلال العمل الجماهيرى -البرلمان- كما سنرى لاحقاً. وفي تقديرنا فإن أسلوب التغيير عن طريق التحول السلمى سيشمل مرتكزا أساسيا فى حركة جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها وحتى الآن. إلا أن ذلك لا يعنى أن فكرة التغيير الإنقلابى لم تحتل مكانا فى فكر جماعة الإخوان، لكن ما نثيره هنا أن أسلوب التغيير عن طريق تحول قادة الحكم ذاتهم كانت أحد الأساليب التى إتبعتها الجماعة، دونما استبعاد لإسلوب التغيير الإنقلابى فى نفس

^{٢٤} طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٥٦

الوقت. وظهرت هذه الفكرة -التغيير- وتأكدت لدى جماعة الإخوان المسلمين عبر إنشائهم النظام الخاص.

النظام الخاص

تبلورت فكرة التغيير الإنتقالي لدى جماعة الإخوان المسلمين مع إنشاء النظام الخاص. وهناك روايات متضاربة لتاريخ نشأة النظام الخاص - الجهاز السرى للإخوان المسلمين. وهذا التضارب لا يقتصر على الباحثين المعنيين بتاريخ جماعة الإخوان المسلمين بل إمتد أيضا إلى قادة الجماعة ذاتها. فمثلا تعود نشأة الجهاز وفقا لرفعت السعيد إلى ما بين عامى ١٩٤٣/٤٢، لكن هناك من ذهب إلى أن النشأة تعود إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية إستنادا إلى واقعة أوردها السادات عن تجميع البنا للأسلحة آنذاك، بينما يرى د. إسحاق الحسينى أن الجهاز أنشئ عام ١٩٤٠، فى حين يؤكد زكريا سليمان بيومى - فى رسالته للدكتوراه عن الإخوان - أن التاريخ يعود إلى ٢٥.١٩٤٢

أما فيما يتعلق بقاءة الإخوان فإبنا نجد تضاربا بين روايات عديدة، حيث يؤكد أحمد عادل كمال علي- أن الجهاز أنشئ عام ١٩٣٨ عقب فشل محاولة الإخوان تجميع أسلحة للفلسطينيين لدعمهم فى مواجهة العصابات الصهيونية ونتج عن عدم الخبرة بالسلاح إذ كان من بين ما جمع قطع غير صالحة، وهنا فكر عبد الرحمن السندى لأول مرة فى إنشاء نظام خاص لإستيفاء هذه الدراسة وللقيام علي أمرها.^{٢٦} وهذا يعنى أن النظام الخاص بدأ بمجموعات محدودة لمدة طويلة قبل أن يبدأ فى الزيادة والإنتشار حوالى عام ١٩٤٥. لكن محمود عبد الحليم مؤرخ الإخوان يقول أن النشأة تعود إلى عام ١٩٤٠، ويتفق معه فى ذلك عضو مكتب الإرشاد صلاح شادى والمسنول عن تشكيل البوليس فى الجهاز.^{٢٧}

^{٢٥} زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، (القاهرة: مكتبة وهبة

١٩٧٩) ص ١٢٤.

^{٢٦} أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٩ طبعة ثانية) ص ١٠٥.

^{٢٧} صلاح شادى، صفحات من التاريخ، حصاد العمر (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦) ص ١٢٧.

لا يقتصر الخلاف علي صاحب فكرة إنشاء الجهاز وتاريخ نشأته بل يشمل أيضا الهدف الذي من أجله أنشئ هذا الجهاز. يرى أحمد عادل كمال أن صاحب الفكرة كان عبد الرحمن السندى، بينما نجد في روايات قادة الإخوان تواترا علي أن صاحب الفكرة هو حسن البنا. إذ يؤكد محمود عبد الحليم أن "مرشد الإخوان حسن البنا عرض علي خمسة أشخاص هم: صالح عثماوى، حسين كمال الدين، حامد شريف، عبد العزيز أحمد، ومحمود عبد الحليم إنشاء نظام خاص".^{٢٨} وأكد هذه الرواية صلاح شادى فى كتابه **حصاد العمر**.

وفيما يتعلق بأهداف الجهاز أو الأسباب التى من أجلها تم إنشاؤه. فإن قادة الإخوان يؤكدون علي أن الهدف كان مقاومة الإحتلال الإنجليزي ومساعدة الفلسطينيين فى حربهم المشروعة ضد العصابات الصهيونية، هذا ما حاول البنا أن يؤكد خلال رده علي مذكرة الحكومة بحل جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٤٨ وكذلك فى نفي مسؤولية الإخوان عن حوادث الإغتيال التى كان أبرزها إغتيال رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى. حيث أكد البنا فى بيان أصدره عن هذا الحادث عدم صلة الإخوان بعملية الإغتيال وكذلك فى بيانه "ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين" عن حادث تفجير محكمة الاستئناف، وتلك القضايا ثبت كما نرى مسؤولية النظام الخاص عنها.

لقد بنى النظام الخاص علي أساس فكرة ان الجهاد فى الإسلام فريضة علي المسلمين، وأن القوة صفة ملازمة للمسلم يجب أن يتسلح بها، ولاحظ ريتشارد ميتشل - الباحث الأمريكى المعروف - أن البنا كان يكرس عند أعضاء النظام قبل أن يبدأوا نشاطهم قيم العسكرية عبر تكراره لهم بأنهم "جيش التحرير" و"كتائب الخلاص" التى يقع علي عاتقها مهمة تحرير تلك الأمة المنكوبة. كما ذكرهم دائما بأنهم جنود الرحمن. ومن العبارات الشهيرة للبنا "فن الموت" و"الموت فن". وقد عززت تلك القيم منطق الإستشهاد لدى أعضاء الجهاز الخاص، فحينما يقاتل الأخ ويموت بإسم الإسلام فى فلسطين أو علي المشنقة فى مصر فإنه يتأكد أن ميته الكريمة قد رفعتة إلى مصاف أبطال الإسلام الصالحين.^{٢٩}

^{٢٨} المرجع نفسه ص ١٢٧

^{٢٩} ريتشارد ميتشل، ترجمة عبدالسلام رضوان ومنى نيس، الإخوان المسلمون، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة مدبولى

١٩٨٥) الطبعة الثانية.

وفى الواقع لم يكن البنا ولا قادة الإخوان من بعده يقولون الحقيقة كاملة عن الهدف من إنشاء النظام الخاص، إذ أن القول بأن هدف الجهاز كان فقط مواجهة الإحتلال والخطر الصهيونى تحذضه شهادات عديدة بعضها من خارج الإخوان والآخر من قادة الجهاز نفسه. فمن خارج الإخوان تؤكد شهادة المستشار عصام حسونه الذى كان مسئولا عن التحقيق فى عدة قضايا للجهاز: "إن الإخوان إعتبروا أنفسهم وحدهم جماعة المسلمين وأن كل من يحاول مناوأتهم، أو الوقوف فى سبيلهم مهدر دمه وأن قاتله مثاب علي فعله. ولم تميز الأوراق التى ضبظت أثناء التحقيقات بين المسلم المناوئ والإنجليزى والصهيونى. ليس هذا تخمينا منا بل إن أوراق الجهاز تؤكد أن من سياستنا أن الإسلام يتجاوز عن قتل المسلمين إذا كان فى ذلك مصلحة. وأن القتل الذى يعتبر فى الأحوال العادية جريمة يفقد صفته هذه ويصبح فرضا واجبا علي الإنسان إذا استعمل كوسيلة لتأمين الدعوة... كما تدعو أوراق الجهاز أفراداه إلى عدم التردد فى إغتيال أعداء رسول الله".^{٣٠} ومن داخل الإخوان تعطى شهادة محمود الصباغ صورة أوضح لأهداف الجهاز وللاسباب التى علي أساسها قام بأعمال العنف ضد مصريين تحت دعوى أنهم "أعداء الله" وليس فى مواجهة الإحتلال أو الخطر الصهيونى وهو ما سنتعرض له فى الفصل الخاص بالإخوان والعنف.

هكذا فإن الدور الوظيفي للجهاز الخاص المتمثل فى حماية النشاط العلنى للجماعة كما يتضح من شهادة عصام حسونه لم يكن يمثل سوى مرحلة فى نمو الجماعة نفسها، وهذا يثير تساؤلا هاما: هل كان مقررا أن يتطور هذا الدور الوظيفي ليصبح أسلوبا لتغيير الحكم؟ بمعنى آخر هل خطط حسن البنا أن يكون دور الجهاز فى المرحلة الأولى مخصصا لحماية الجماعة ثم يتطور فيما بعد إلى أداة عسكرية تمكنه من الإستيلاء علي الحكم عن طريق القوة المسلحة؟

فى واقع الأمر لا توجد معلومات مؤكدة للإجابة علي هذا التساؤل لكن إذا إعتدنا علي الشواهد الظرفية والإستنتاج المنطقي يمكن القول بأن الجهاز كان ينمو سريعا فى إتجاه تنشيط أسلوب القوة العسكرية للتغيير. يظهر ذلك من خلال تركيز البنا لجهوده علي تطوير آليات عمل الجهاز ودعمه، كما إنه وضع علي رأس الجهاز خيرة قيادات الجماعة وأكثرها خبرة مثل صالح عشاوى وكيل الجماعة، وكبار المسئولين

^{٣٠} عصام حسونه، يوليو وعبدالنصر: شهادتى (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٠) ص ٤٢.

العسكريين وضباط البوليس فى الجماعة للتخديم على هذا النشاط. وقد عبر البنا عن إستخدام القوة كإسلوب للتغيير بقوله "إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة حيث لا يجدى غير ها. وحيث يتقون أنهم قد إستكملوا عدة الإيمان والوحدة وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولا وينظرون بعد ذلك، ثم يقدمون فى كرامة وعزة ويتحملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضا وإرتياح".^{٣١}

وهنا يلاحظ أن البنا يدعو لإستخدام القوة إستخداما فعليا لكنه يسبق دعوته بضرورة توافر عناصر أخرى أهمها قوة العقيدة وقوة الوحدة ثم قوة السلاح. ففى رأى البنا "لا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعانى جميعا، وأن إستخدام القوة يكون فى نهاية المطاف، وأن آخر الدواء الكى".^{٣٢}

بذلك يمكننا أن نؤكد أن تعايشا قد تم منذ عام ١٩٤٥ بين منهجين للتغيير لدى الإخوان المسلمين، تمثل المنهج الأول فى التغيير من أسفل عن طريق العمل الجماهيرى وربما من خلال البرلمان وهو ما يفسر إهتمام البنا بالعمل السياسى والانتخابات البرلمانية وإبتكار أساليب متعددة للإرتباط بالجماهير عبر اللجان الإجتماعية والهيئات التى شكلها الإخوان آنذاك وممارسة الدعاية السياسية على أوسع نطاق والتحالفات مع القصر أو أحزاب الأقلية. وتمثل المنهج الثانى فى القوة المسلحة للوصول إلى الحكم. وكان تطور الجهاز الخاص منذ عام ١٩٤٥ تعبيرا عن هذا المنهج.

وقد كان هذا التعايش بين المنهجين إنعكاسا لنوعين من التناقضات:

الأول: يتعلق بتأزم الأوضاع فى المجتمع بشكل عام، حيث التدهور السياسى والإجتماعى وعدم حل المسألة الوطنية، وهو ما مهد لتغيير مجمل هذا النظام على يد ضباط الجيش فى يوليو ١٩٥٢.

الثانى: التناقضات الخاصة بتنظيم جماعة الإخوان المسلمين حيث ضمت العديد من المؤيدين لإستخدام القوة فى التغيير - أغلبهم من قادة وأعضاء الجهاز الخاص - بالإضافة إلى مؤيدين لإستخدام الإسلوب السلمى. وظل الطرفين فى صراع إستطاع

^{٣١} حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا

^{٣٢} المرجع نفسه ص ١٨٩

حسن البنا أن يضبط إيقاعه، إلا أن استمرار الأزمة السياسية والاجتماعية فى مصر وسيرها فى طريق مسدود أدى إلى إرتفاع أصوات المطالبين بإستخدام القوة والخروج على الشرعية. لذلك عندما إشتدت الأزمة فى نهاية الأربعينات قوى تيار العسكرية وتضخم شعور الجماعة بالقوة وهو أحد جوانب تفسير قيام الجهاز الخاص بأعمال عنف واسعة النطاق فى عام ١٩٤٨. لقد كان الشعور بضرورة إستخدام القوة إنعكاسا موضوعيا للواقع المأزوم، حيث بدا لأعضاء الجهاز الخاص أنه لا يوجد حل للأزمة سوى التغيير العسكرى ونجاح تنظيم الضباط الأحرار ذو دلالة فى هذا الشأن.

أظهر التعايش بين الإسلوبين مشكلة لدى الإخوان المسلمين قبل ثورة يوليو ١٩٥٢. بلغت ذروتها فى الخمسينات بعد تولى حسن الهضيبي منصب المرشد العام للجماعة. سار الصراع على أشده بين دعاة التغيير الإنقلابى - مثلهم قادة التنظيم الخاص - وبين أنصار التغيير السلمى والداعين إلى وقف أنشطة الجهاز. وتجلت هذه المشكلة فى أزمة أو محنة ١٩٥٤، حسب التعبير المعتمد فى أدبيات الإخوان المسلمين، بين الجماعة وثورة يوليو. لكن قبل هذه "المحنة" كانت هناك أزمة داخل الجماعة بدأت تتفاقم خاصة عقب أعمال العنف التى إرتكبها الجهاز الخاص وصودر قرار بحل جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٤٨. وجاء إغتيال حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٩، ودخلت الجماعة فى دوامة من المشاكل العديدة التى ظلت تعانى منها طيلة عقدى الخمسينات والستينات مع تولى حسن الهضيبي مسئولية المرشد العام للجماعة.

ظهرت المشكلات التى عانت منها الجماعة بعد وفاة البنا نتيجة استمرار التناقض بين دعاة التغيير السلمى والإنقلابى. هذا التناقض بدا كأنه صراع على النفوذ فى الجماعة بين أصحاب الإتجاهين، فقادة الجهاز الخاص طمحوا فى أن يتقاسموا السلطة مع القيادة العلنية للجماعة، كما برزت مشكلة ذات طابع تنظيمى للجماعة. وطبقا لصلاح عيسى فقد نصت اللاتحة الداخلية للإخوان على إعطاء سلطات واسعة للمرشد لا يحدها شئ. وتحفل الأدبيات الإخوانية الكلاسيكية، التى صاغها حسن البنا، بنصوص صريحة تدعو للبيعة وللتسليم الكامل للقيادة. أدت هذه الديكتاتورية، بالإضافة إلى الشخصية الكاريزمية لحسن البنا وتأثيرها على مريديه، إلى عدم بروز قيادات وكوادر بعد وفاة البنا وإستمرت الجماعة بلا قيادة طوال الفترة من ١٢ فبراير ١٩٤٩، يوم لقى البنا مصرعه، وحتى ١٩ أكتوبر ١٩٥١ موعد إختيار الهضيبي.

مشكلة هامة أخرى واجهت الجماعة عقب وفاة البنا تمثلت فى عدم وجود برنامج واضح للإخوان المسلمين. فقد حرص البنا على عدم وضع برنامج محدد خشية أن يودى ذلك إلى خلافات داخل الجماعة وفى صفوف جماهيرها، وإتسم الخطاب السياسى للجماعة بعدم الوضوح والميوعة الفكرية. ورغم أن ذلك أدى إلى تأجيل المشكلة إلا أنها انفجرت بوفاة حسن البنا فظهرت التفسيرات المتناقضة لخطابه السياسى. كما أدت التربية السياسية للجماعة وتنوع أساليبها إلى غياب قوام فكرى متماسك. وفى هذا السياق يقول البنا "نحن الإخوان كيهو واسع الأرجاء يمكن لأى مسلم أن يدخله من أى مدخل لينهل منه ما يشاء، فالذى يريد التصوف يجد لدينا تصوفاً ومن يريد أن يتفقه فى دينه فنحن جاهزون، ومن يريد رياضة وكشافة يجدها لدينا، ومن يريد نصلاً وكفاحاً مسلحاً يجدهم".^{٣٣} هكذا فإن حسن البنا صاغ فكر الجماعة بطريقة تبدو غامضة يصعب تصنيفها، وكان هدفه من ذلك إجتذاب الجماهير المتباينة فى مواقفها السياسية.

من جهة أخرى كان هناك فى ذلك العام نحو أربعة آلاف عضو من أعضاء الإخوان المسلمين داخل السجون. فتوقف نشاطهم تماماً خلال تلك الفترة، خاصة عقب حل الجماعة، ولم يبدأ هذا النشاط إلا مع المجموعات الأولى التى أفرج عنها من السجون. وكانت القضية المركزية التى تشغل الإخوان فى هذه الفترة هى إستعادة شرعية الجماعة بعد حلها. وفى سبيل إعادة تلك الشرعية سعت الجماعة إلى التفاوض مع حزب "الوفد"، وقد برز تياران تجاه الشروط التى فرضها "الوفد"، رأى الأول، والذي تزعمه صالح عسماوى، رفض تلك الشروط، فى حين رأى آخرون بزعامة مصطفى مؤمن التنسيق مع "الوفد". وكانت الغلبة لتيار عسماوى الذى دفع فى إتجاه فصل مصطفى مؤمن من الجماعة وهو ما حدث بالفعل.^{٣٤}

وفى هذه الظروف نشب خلاف آخر أكثر قوة على منصب المرشد العام، ووفقاً لشهادة محمود عبدالحليم، كان هناك تياران:

الأول: "أولو القربى" - ممثلاً فى عبد الرحمن البنا "شقيق البنا"، وعبد الحكيم عابدين زوج شقيقته.

^{٣٣} أشار إليه فى خالد محى الدين، والآن تكلم، (قاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢) ص ٤٤.

^{٣٤} ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون ص ١٣٦

الثاني: "أولو القوة" - من أفراد الرعيل الأول في دعوة الإخوان وهم، كما حددهم ريتشارد ميتشل، صالح عسماوى، وأحمد حسن الباقورى، عضوا مكتب هيئة الإرشاد للإخوان. علي الرغم من أن كافة الظروف كانت ترجح فوز عسماوى نظرا لنشاطه فى إعادة تجميع الجماعة بعد أحداث ١٩٤٩، إلا أن إختيار المرشد جاء من خارج المجموعة حيث إختيار المستشار حسن الهضيبي.^{٣٥}

عبر إختيار الهضيبي عن بروز الجناح الراض للتعنف والإرهاب الذى يمارسه الجهاز الخاص، فقد أكد الهضيبي ووكيله عبد القادر عودة فى أكثر من مناسبة علي رفضهم للتعنف ولوجود الجهاز الخاص. وقدم الهضيبي إستقالته إعتراضا علي إستمرار الجهاز الخاص، وأعلن شعاره المعروف "لا سرية فى خدمة الله.. لا سرية فى الرسالة.. لا إرهاب فى الدين". كما أكد وكيله عبد القادر عودة أن الجهاز "كان خطأ من الوجهة التنفيذية، إذ كان سببا فى وجود قيادة مزدوجة بل ومتناقضة فى أغلب الأحوال"، ونظرا للنفوذ القوى لقيادة الجهاز الخاص تراجع الهضيبي عن إستقالته وبدأ فى إتباع تكتيك مختلف للتخلص من الجهاز. تمثل هذا التكتيك فى إبعاد صالح عسماوى والمرتبطين به عن قيادة الجهاز، وتوجيه نقد عنيف لأعماله إنتهى بإصدار قرارات بفصل المشرفين عليه تمهيدا للتصفية الكاملة له. وإعتمد الهضيبي منهج التربية الدينية ودعوة الجماهير إلى معاداة الحزبية كطريق لإقامة الدولة الإسلامية، واعتبر أن المهمة الأساسية للجماعة هى تربية الناس إسلاميا وعدم الإهتمام بالسياسة، وهو ما يعنى تقليص الدور السياسى للجماعة.^{٣٦}

وعلي الرغم من سيطرة منهج الهضيبي علي عمل الجماعة إلا أن الواقع يشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين ساهمت بشكل أو بآخر فى الحياة السياسية حتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حيث إتبع تكتيكاً للتأييد المحسوب لقيادة يوليو. ويمكن التذليل علي ذلك فى ضوء الدعم الصريح الذى قدمه الإخوان لتنظيم الضباط الأحرار قبل ٢٣ يوليو، حيث إحتفظت الجماعة بعلاقة حسنة مع عدد من هؤلاء الضباط، كان أبرزهم جمال عبد الناصر، فضلا عن وجود ممثلين للإخوان داخل هذا التنظيم، كان أبرزهم عبد المنعم عبد الرؤوف. من جهة أخرى قدمت الجماعة دعما لحركة الضباط بعد ٢٣ يوليو، فى

^{٣٥} قمرجع نفسه ص ١٢٩ وما بعدها

^{٣٦} قمرجع نفسه ص ١٩١

الوقت الذى أعلن الهضيبي معارضته للقرارات الخاصة بالإصلاح الزراعى، حيث كان يطالب بأن تحدد الملكية بـ ٥٠٠ فدان بدلا من ٢٠٠ فدان، كما أن الهضيبي رفض عرضا من قادة الحركة بإشراك ثلاثة من الإخوان فى الوزارة لأن هؤلاء القادة رفضوا الأسماء التى اقترحها.^{٣٧} ورغم التأييد المحسوب لمجلس قيادة الثورة، إلا أن جماعة الإخوان المسلمين وافقت بشتى تياراتها علي قرارات المجلس الخاصة بإلغاء دستور ١٩٢٣ وحل الأحزاب السياسية، ولكن هذا التأييد لم يكن مطلقا. ويرجع ذلك إلى ظهور اتجاهين داخل الجماعة، الأول تزعمه الهضيبي وكان يدعو للحذر وأحيانا العداء تجاه ضباط يوليو، والثانى كان أكثر حماسة فى التأييد والتعاون مع الضباط، بل كان يعتبر الثورة ثورته وجمال عبد الناصر "أخ" من الإخوان. لذلك نجد أن الجماعة أسدت خطوات مجلس قيادة الثورة فى ضرب الديمقراطية والأحزاب السياسية - وعلي رأسها حزب الوفد - مما مهد الطريق لضرب جماعة الإخوان المسلمين نفسها فيما بعد خاصة عقب تطور الصراع الداخلى خلال تلك الفترة ٥٣-١٩٥٤ بين أنصار دعم الثورة ومؤيدى الهضيبي فى الحذر منها. لقد كشفت هذه الفترة عن العيب الرئيسى فى جماعة الإخوان الذى إستمر منذ حسن البنا وحتى الهضيبي، فهم قد ساندوا مجلس الثورة، شأن مساندتهم للملك أيام البنا، وحاولوا أن يقبضوا ثمن ذلك أن يسيطروا علي المجلس وبذلك يكونوا قد سيطروا علي الحكم. وعندما رفض مجلس القيادة ذلك بدأوا الإصطدام معه.^{٣٨}

ومع اشتداد الأزمة بين الإخوان والثورة عقب حادث المنشية وما صاحبه من اعتقالات واسعة لعناصر الإخوان تحول جمال عبد الناصر بالنسبة لهم إلى "راسبوتين الرهيب". وفى هذا السياق تدعم الإحساس لدى الإخوان بأن خط الهضيبي كان إستشرافا وأفيا للمستقبل الدموى الذى عاشته الجماعة فى السجون آنذاك. ومن هذا الإحساس الطاغى بصحة موقف الهضيبي، بدأ الإخوان يبحثون فى السجون عما طرحه الهضيبي من أفكار ربما تساعد من ناحية علي تفسير ما حدث مع راسبوتين الثورة ومن ناحية ثانية علي إعادة تكوين رؤية للعمل تتطلق من هذه المحنة وآثارها.

^{٣٧} المرجع نفسه ص ١٩١

^{٣٨} صلاح عيسى، الكارثة التى تهددنا، ص ٢٥٣

وجدت فكرة الهضيبي الخاصة بالاهتمام بالتربية الإسلامية قبولاً لدى الإخوان في ظل هذه الظروف، حيث كان سلوكه أثناء قيادته للجماعة يميل إلى الإنعزال عن الحركة السياسية. كانت هذه هي الفكرة المركزية له والتي تأثر بها سيد قطب في ضوء الإحساس بصحة مواقف الهضيبي من الثورة، وأيد - كما سنرى - أفكار الهضيبي الخاصة بالإنعزال عن السياسة وإعترها أحد مظاهر الجاهلية كما سيتضح في كتابه معالم في الطريق.

وفي هذه الأثناء كان الضباط الأحرار قد ثبتوا أقدامهم في الحكم، واستطاع عبد الناصر أن يجذب إليه قطاعات واسعة من الجماهير بفضل إجراءات الإصلاح الزراعي وحل الأحزاب وتمصير الشركات الأجنبية وفرض ضرائب تصاعدية علي الدخل وأخيراً التوسع في التأمين في بداية الستينيات. وقد أفقد هذا التطبيق العملي لبرنامج أكثر راديكالية من أطروحات الإخوان أيديولوجيتهم الشعبية. وقفز إلى أذهان الجميع آنذاك السؤال المثير: إذا كان عبد الناصر يطبق برنامجهم - وهو ما يعني أنه حليف موضوعي لهم - فلماذا تعرضوا علي يده لكل هذا القمع؟.

كان سيد قطب أحد قادة الإخوان الذين يراقبون ويتأملون ويفكرون فيما يحدث في هذا الواقع الذي تعايشه الجماعة من داخل السجون. لذا كان منطقياً أن يظهر فكر جديد صاغه سيد قطب في معالم في الطريق علي ضوء الأزمة التي عانت منها الجماعة، وسيعطى سيد قطب أهمية قصوى لمسألة التربية ورفضاً تاماً للعمل السياسي، ورؤية إنعزالية حادة تفوق بكثير رؤية الهضيبي.

الفصل الثانى

سيد قطب.. الفكر والممارسة

النبي المنبوء

استهلت مجلة الدعوة افتتاحيتها، بعد عودتها فى ثوبها الجديد، بالتأكيد على أنها ستسير على نهج "الحسنين": حسن البنا وحسن الهضبي، اللذين توليا بالتوالى منصب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمون. أما صاحب التأكيد فقد كان المرشد الثالث عمر التلمسانى.^١ لم يكن سيد قطب غائبا فقط فى عدد الدعوة الإفتتاحى، بل غاب كثيرا فى الأعداد التالية، ولم يشر إليه إلا نادرا فى أعداد متفرقة. لقد حاول عدد من قيادات الإخوان المسلمين نفي أى علاقة بين فكر الإخوان وبين أفكار سيد قطب التى وردت فى كتابه الشهير معالم فى الطريق فى عام ١٩٧٨ قال عمر التلمسانى "إن سيد قطب لم يمثل سوى نفسه ولم يمثل الإخوان المسلمون علي الإطلاق".^٢ بعد خمس سنوات من هذا التصريح أكد الشيخ الغزالي على ذات المعنى حيث نفي أن يكون سيد قطب صانع أفكار جماعة الإخوان المسلمين. فالصحيح فى رأيه أن قطب "انشأ فكرا جديدا وجد مسارا له بين نفر من الإخوان وغيرهم..وقد رفض حسن الهضبي المرشد الثانى للإخوان هذا الفكر ومضاعفاته وكتب ضده، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة".^٣

من ناحية ثانية أكدت الحاجة زينب الغزالي، وهى إخوانية شهيرة، على إن مجمل أفكار سيد قطب التى وردت فى كتاب المعالم لقيت إستحسانا من المرشد حسن الهضبي حال قراءته لمسودة الكتاب التى جرى تهيئها إليه من داخل السجن، حيث يحتجز سيد قطب. وقال حسن الهضبي، وفقا لرواية زينب الغزالي: "إن هذا الكتاب

^١ صلاح عيسى، فكرة قلى تهلنا، ص ٢٣٠

^٢ حبل كبريل، ترجمة أحمد خضير، النبى والفرعون (قاهرة: مكتبة منبولى ١٩٨٨) ص ١٥٥.

^٣ محمد الغزالي، تعقيب علي ورقة محمد أحمد خلف الله، فى محمد أحمد خلف الله، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى ص ١٠٠.

معالم في الطريق حصر أملى كله في سيد قطب، ربنا يحفظه، لقد قرأته وأعدت قراءته، إن سيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن^٤.

لقد أثارت هذه الآراء المتناقضة من داخل صفوف الإخوان تساؤلات عديدة حول مدى تعبير معالم في الطريق عن الخط الفكري للإخوان. في الوقت الذي بدا سيد قطب كالنبي المنبؤ لدى فريق واسع من الإخوان، هؤلاء الذين عبرت عنهم مجلة الدعوة في السبعينات، ولواء الإسلام في الثمانينات، كان محل إحتفاء المجلات والوثائق السرية لتيار الجهاد^٥. إن محاولة البحث في تلك الإشكالية تحتاج إلى العودة للعقد السادس من هذا القرن، الزمن الذي شهد ميلاد الملازم الأولى من كتاب معالم في الطريق الذي اعتبره أحد الباحثين الغربيين: "الطريق الملكي لحركة الإسلاميين في السبعينات"^٦. وكما شهد هذا ميلاد المعالم فإنه شهد أيضا مصرع صاحب المعالم^٧.

بدأ سيد قطب شاعرا ملحدا وانتهى ثائرا دينيا علي المشنقة في سجن الإستهناف، وبين النقيضين أمضى عشر سنوات من عمره داخل السجن. ولد سيد قطب بقرية "موشا" بمحافظة أسيوط عام ١٩٠٦. وفي سن الرابعة عشر إنتقل من قريته إلى القاهرة مثل الكثيرين من أهل الريف، وفي العام نفسه وفد إلى القاهرة منتا ألف ريفي ضمن موجات الهجرة المتلاحقة سعيا وراء الرزق أو العلم. وقد شق سيد قطب طريقه بين هؤلاء المهاجرين إلى أن تخرج من كلية دار العلوم. وإشتهر عقب تخرجه كشاعر وناقد في الصحف والمجلات الأدبية. وفي عام ١٩٤٥ سافر إلى أمريكا في بعثة دراسية وهناك بدأت تحولاته الإسلامية. وفي عام ١٩٥١ بعد عودته إلى مصر التقى لأول مرة بأعضاء من الإخوان المسلمون^٨. وفي عام ١٩٥٣ إنضم إليهم علي يد وكيلها العام ورئيس مجلة الدعوة صالح عشاوي^٩. وقد تم إنتخاب سيد قطب عضوا بمكتب

^٤ زينب الغزالي، أيام في حياتي (القاهرة - بيروت: دار الشروق، طبعة ١٣، ١٩٩٢) ص ٣٦.

^٥ تطور الحركة الإسلامية، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامية.

^٦ جيل كيبيل، النبي والفرعون ص ٦١.

^٧ يشير إلى محطات سريعة في حياة سيد قطب للإحاطة بالفترة التي سقت ظهور معالم في الطريق. وعن حياة سيد قطب تفصيلا يمكن الرجوع إلى جيل كيبيل، النبي والفرعون، وعادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، (القاهرة: دار سينا، للطبعة الثالثة ١٩٩٠).

^٨ محمد حافظ ديب، "مهاجر من موشا"، في سيد قطب الخطيب والإيديولوجيا

^٩ هشام مبارك، "الإسلام المسلح... إلى أين"، البصار العدد ٣٠ أغسطس ١٩٩٢.

الإرشاد -أعلي هيئة قيادية - وتولى فى الوقت نفسه رئاسة قسم الدعوة الإسلامية للإخوان المسلمين.^{١٠}

وعقب محاولة الإغتيال الفاشلة التى إستهدفت جمال عبد الناصر فى ٢٦ أكتوبر عام ١٩٥٤ بميدان المنشية، اعتقل سيد قطب مع ٦ آلاف من أعضاء جماعة الإخوان. وكانت الاتهامات التى نسبتها إليه المحكمة هى رئاسة قسم المنشورات بالجهاز السرى للإخوان المسلمين.^{١١} و صدر الحكم ضده بالأشغال الشاقة المؤبدة، و أفرج عنه قبل إنتهاء المدة بعفو صحى نتيجة لوساطة الرئيس العراقى عبد السلام عارف فى عام ١٩٦٤. ورغم إيداعه السجن لمشاركته فى تنظيم الإخوان المسلمين المسئول حسبما أكدت المحاكم العسكرية- عن عملية حادث المنشية، ظلت كتبه وأناشيده مقرررة علي التلاميذ فى المدارس الحكومية الى أن صدر حكم بإعدامه فى قضية أخرى عام ١٩٦٥.^{١٢} وخلالها أيضا شاهد سيد قطب كيف تعرض الإخوان المسلمين لجولات التعذيب المطولة. كما تعرض هو لهذا التعذيب.^{١٣} وفى عام ١٩٥٧ وقعت مذبحة طرة التى راح ضحيتها ٢٣ قتيلا و٤٦ جريحا من الإخوان المسلمين عندما أطلقت الشرطة النار عليهم داخل عنابر السجن بعد رفضهم الخروج إلى الجبل لتكسیر الحجارة وإعتصامهم داخل الزنازين.^{١٤}

لقد كان لهذه المشاهد الحزينة أثر لا ينكر علي فكر سيد قطب وقلزت تساؤلات عديدة إلى ذهنه وذهن الإخوان الموجودين داخل السجن. فمع محنة التعذيب والمذبحة إندفعوا جميعا للبحث عن علاقة القائمة علي تعذيب مسلمين عزل بالإسلام.^{١٥} وتضافرت الظروف الصعبة، التى شملت التعذيب والقتل والتى ألمت بسيد قطب

^{١٠}تحقيقات سيد قطب أمام المحكمة العسكرية، وردت فى سيد قطب، لماذا أعدموني؟، (الشركة السعودية للأبحاث

والنشرىق، جدة، بدون تاريخ).

^{١١}جبلز كيبيل، التنبى والفرعون، صـ ٢٧.

^{١٢}عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المثقفة

^{١٣}د. محمد أحمد خلف الله، الحركات الإسلامية المعاصرة، صـ ٦٠. فى حين لم يجد الباحث فى لماذا أعدموني لية

إشارة لتعرض سيد قطب للتعذيب، كما أكد ذلك أيضا عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المثقفة صـ ١٣١.

^{١٤}عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المثقفة صـ ١٢٩.

^{١٥}لايقدم الكتاب هنا إجابات حاسمة حول القضية التى أثيرت فى كتابات عديدة عن دور التعذيب فى نشأة للأفكار المنطرفة والتى تبنتها جماعة المسلمين "للتكفير والهجرة" فيما بعد. وفى تقديرى إن هذه المسألة تحتاج إلى بحث منفصل

يتجاوز الموضوع الحالى للكتاب.

ورفاقه، مع عامل آخر لم يكن أقل وطأة علي النفوس الحبيسة خلف الجدران وهو إنبهار الجماهير المسلمة بالقيادة الناصرية وسيطرة الشعارات القومية والإشتراكية وغياب أى تضامن مع الإخوان المسلمين فى محتهم داخل السجون.

فى ظل هذه الظروف وداخل جدران السجن ظهرت المسودات الأولى من كتاب سيد قطب معالم فى الطريق والتي ستصبح بعد تهريبها خارج السجن الإطار الإيدلوجى لتنظيم بدأ تكوينه من شباب الإخوان المسلمين الذين نجوا من حملات الإعتقال التى أعقبت حادث المنشية. ومنذ تلك اللحظة - كتابة المعالم - سنخوض منطقتين ملغومتين مليونيتين بعلامات الإستفهام. الأولى تتعلق بالكتاب نفسه: وهل كان معبرا عن فكر الإخوان المسلمين آنذاك، كما تؤكد زينب الغزالى، أم كان مخالفا لفكرهم، كما يؤكد محمد الغزالى؟ وهل ثمة إختلاف بين المعالم وفكر مدرسة حسن البنا؟ المنطقة الثانية تتعلق بالتنظيم الذى تبنى الأفكار الواردة فى معالم فى الطريق وتولى زعامته سيد قطب عقب الإفراج عنه عام ١٩٦٤، والذي جرى تحطيمه بقسوة عام ١٩٦٥: هل كان هذا التنظيم امتدادا أم بديلا لتنظيم الإخوان المسلمين الذى توقف عن العمل بعد اعتقال قياداته عقب حادث المنشية؟ وكما كان التضارب واضحا، كما أشرنا، حول علاقة فكر سيد قطب بالإخوان كان هناك خلاف بين قيادات الإخوان -آنذاك حول رفض وتأييد التنظيم- الذى ترعاه سيد قطب.

ونبدأ بمنطقة الفكر كما تجلت فى كتاب المعالم لنصل إلى منطقة الحركة كما تبلورت فى التنظيم محاولين بقدر ما تتيح المعلومات إماطة اللثام حول هذه الإشكالية.

معالم فى الطريق

لا يعرف بدقة الفترة الزمنية التى أنجز فيها سيد قطب كتابه المعالم داخل جدران السجن. ووفقا لرواية جيل كيبيل فإن الصفحات الأولى من المعالم جرى تسريبها إلى الخارج عام ١٩٦٢ بواسطة شقيقته وإنتهى بها المطاف إلى يد شباب الإخوان عبر زينب الغزالى التى كانت علي علاقة وثيقة بشقيقتي قطب.^{١٦} بينما يرى حسن حنفي، فى دراسته عن الإنتاج الفكرى لسيد قطب والتي قسمها إلى أربع مراحل زمنية، إن المعالم كان نتاج المرحلة الرابعة، التى أسماها المرحلة السياسية خلال الفترة من

^{١٦} جيل كيبيل، انتهى والفرعون

١٩٦٢-١٩٦٥) ١٧. وعلي الأرجح فإن الملازم الأولى للمعالم وصلت للإخوان خارج السجن في عام ١٩٦٢ وفقا لرواية الحاجة زينب الغزالي. ١٨.

وكتاب معالم في الطريق ليس جديدا خالصا، فأربعة فصول منه مستقاة من كتابه السابق في ظلال القرآن وهي "طبيعة المنهج القرآني"، "التصور الإسلامي والثقافة"، "نشأة المجتمع المسلم وخصائصه"، "الجهاد في سبيل الله". وبقية فصول الكتاب وعددها ثمانية فصول كتبها قطب علي فترات. ووفقا لحسن حنفي فإن المعالم "ليس مؤلفا ذا بناء محكم - أي فصول وأبواب منفصلة - بل مجرد تأملات تعبر عن عذاب النفس وعزلتها في هذا العالم". ١٩. وإذا كان المعالم في رأى حسن حنفي "مجرد تأملات" فإن الواقع برهن علي أن هذه "التأملات" تحولت الى "معالم لطريق" سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل الإسلاميين النشطين خلال أربعة عقود بدأت في الستينات ولا تزال مستمرة في التسعينات. وهذه الموجات البشرية قد تتبأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه قائلا في المقدمة "لهذه الطليعة المرجوة كتبت معالم في الطريق". ٢٠.

يتسم الخطاب القطبي كما ورد في معالم في الطريق من ناحية بإغراقه في مثالية مفرطة، خاصة عند تفسيره للأزمات التي عانت منها "البشرية"، ومن ناحية ثانية بالقطعية في أحكامه ومواقفه. ٢١. لكن الملاحظة الأهم علي الخطاب القطبي هي طموحه أن يكون "أداة التحليل للمجتمع القائم"، ولأى مجتمع معاصر قائم، ليعين "الطليعة الإسلامية" علي إنجاز مهمتها. ٢٢. حيث تتمثل هذه المهمة أساسا في إقامة "الدولة الإسلامية" التي انهارت لغياب "الأمة الإسلامية". يرى سيد قطب أن البشرية تعيش في أزمة مستحكمة لا فكاك منها "بسبب إفلاسها في عالم القيم" ولا يجهد سيد قطب نفسه في البحث عن أسباب موضوعية لهذه الأزمة، فلم يهتم بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية التي قد تكون هي السبب وراء تلك الأزمة، إنما توقف تحليله فقط عند غياب القيم وانتفاء الأخلاق. فقيادة الغرب للبشرية، التي بشر سيد قطب

١٧. د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج ٦ (قاهرة: منبولى ١٩٨٩) ص ٢٥٥.

١٨. زينب الغزالي، أيام في حياتي، ص ٣٥ وما بعدها.

١٩. د. حسن حنفي، الدين والثورة، ج ٦ ص ٢٥٦.

٢٠. سيد قطب، معالم في الطريق، (قاهرة - بيروت: دار الفروق طبعة ١٧، ١٩٩٢) ص ١٢.

٢١. د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا

٢٢. جيلز كيبيل، النبي والفرعون ص ٣١.

بزوالها، لم يكن وراءها سوى الفشل الأخلاقي للحضارة الغربية، فهذه القيادة فشلت "لا لأن الحضارة الغربية قد افلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الإقتصادية والعسكرية، ولكن لأن النظام الغربى قد إنتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح بالقيادة".^{٢٣} وحسبما يرى الخطاب القطبى فإن مشكلة الحضارة فى الغرب لا تكمن فى تطوره المادى، فهو غنى ماديا، أو فى قوته الإقتصادية والعسكرية، فهو لم يضعف، إنما فى إنحلال القيم التى يتضمنها جدول المفردات المثالية. فهذا الخطاب لا يعتد بمقولات كالإستغلال الطبقي وما ينجم عنه من اغتراب فى المجتمعات الرأسمالية، أو غياب قيم العدل الإجتماعى، إنما يرى ساحة المعركة تتمثل فى الأخلاق، ومن ثم فإن هذا الخطاب لا يتناقض مع الرأسمالية كنظام إجتماعى، ولا يرفض ما أنتجه هذا النظام من تفوق مادى، لكن تتناقضه يكمن مع البنية القوية لهذا النظام: الأخلاق، الثقافة، القانون، وتحديدًا مع المؤسسات السياسية والمقولات الإيديولوجية التى تعبر عن هذا النظام كالأحزاب والبرلمان وحرية العقيدة والفكر.

يقول سيد قطب: "لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التى وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوربية فى الإبداع المادى وتزود البشرية بقيم جديدة. والإسلام - وحده - هو الذى يملك تلك القيم وهذا المنهج".^{٢٤} هنا يتحدد علي نحو صريح ساحة المعركة التى إختارها قطب، ساحة القيم، وليست ساحة التطور المادى. إنها الساحة المفضلة للعقل السلفى تحت ضغط التوسع الرأسمالى الساعى إلى "العولمة". فتحت وطأة جبروت الرأسمالية وتوسعها وإستغلالها لبلدان العالم الثالث - ومنها ما يسمى بالعالم الإسلامى - ليس هناك مفر أمام العقل السلفى سوى الهروب لإستعادة عصر الإسلام التليد، عصر الأخلاق، ليشحذ المواجهة المرتقبة.

إذن تحتاج الحضارة المادية إلى قيادة جديدة، قيادة الإسلام الذى سيقود بواسطة "الأمة الإسلامية". لكن هذه الأمة كما يرى قطب "انقطع وجودها منذ إنقطاع الحكم بشرية الله"^{٢٥} أى منذ غياب الشريعة الإسلامية. عند هذه اللحظة سيمسعى قطب لتركيز جهوده علي تلك القضية، قضية إعادة "الأمة الإسلامية" كخطوة أولى وأساسية لقيادة

^{٢٣} سيد قطب، معالم فى الطريق ص ٥٠.

^{٢٤} المرجع نفسه ص ٥

^{٢٥} المرجع نفسه ص ٨

البشرية، "قلايد من البعث الإسلامي مهما تكن المسافة شاسعة بين محاولة البعث الإسلامي وبين تسلم القيادة. فمحاولة البعث الإسلامي هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطيها".^{٢٦} "لابد من وجود هذه الأمة ليؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية".^{٢٧} إن الهدف الرئيسي لمعالم في الطريق هو "بعث الأمة الإسلامية". وفي سبيله لذلك، سيسعى سيد قطب إلى البرهنة على غياب "الأمة الإسلامية"، ثم إقناع "الطليعة الإسلامية المرتقبة"، بضرورة إحياء هذه "الأمة الإسلامية". وبهذا المعنى فإن معالم في الطريق تضمن محورين أساسيين، "نظري وحركي" وكلا المحورين مثلاً جديداً على الحركة الإسلامية ليس في مصر فحسب، بل في البلدان العربية أيضاً. وسوف نبدأ بالمحور النظري لنرى بعد ذلك كيف إرتبط النظري بالحركي في تنظيم ١٩٦٥ الذي ترعاه سيد قطب.

القطيعة مع الجاهلية

يبدأ سيد قطب في تحديد أبعاد الإشكالية المتمثلة في غياب المجتمع الإسلامي الذي يوازي لديه الأمة المسلمة، حيث الأمة والمجتمع لفظان يعطيان معنى واحداً عنده. وفي سبيله لذلك يحدد المعايير التي بمقتضاها يتم وصف هذا المجتمع أو ذاك بأنه إسلامي. ثم ينتقل ليطبق هذه المعايير على المجتمعات القائمة ليصل إلى النتيجة المطلوبة.

يقول سيد قطب: "المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلقاً وسلوكاً. والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراتهِ وقيمه وموازنه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه".^{٢٨} إذن هناك معايير صارمة لتحديد المجتمع المسلم، وهو بالمناسبة ليس المجتمع الذي يطبق الشريعة بالمعنى المتداول، أي التشريعات القانونية، بل كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في "أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة" ووفق هذه المعايير يرى سيد قطب "أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل"^{٢٩} وفي موضع آخر يقول: "إن

^{٢٦} المرجع نفسه ص ٨

^{٢٧} المرجع نفسه ص ٩

^{٢٨} المرجع نفسه ص ١٠

^{٢٩} المرجع نفسه ص ١١٦

المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع للمسلم وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، وبهذا التعريف الموضوعي يدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً^{٣٠}. ولا يستثنى سيد قطب في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها إنها مسلمة.^{٣١}

وعندئذ يضع سيد قطب النقاط فوق الحروف أمام الظليعة المرتقبة لجميع المجتمعات القائمة في العالم - شرقه وغربه - بأنها مجتمعات جاهلية وعليه فإن المجتمع (الأمّة) المسلم غائب عن الواقع الذي تعيشه الحركة الإسلامية، والأساس الوحيد لحكم سيد قطب علي المجتمعات القائمة بإنها جاهلية يتمثل في سبب واحد هو غياب الحاكمية. فالجاهلية تقوم علي أساس الإعتداء علي سلطان الله في الأرض وعلي أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. "إنها تستند إلى البشر في صورة إدعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع، القوانين بمعزل عن منهج الله للحياة"^{٣٢}. وعليه فإن علاقة شرطية لا بد وأن تنشأ بين وصف مجتمع ما بالجاهلية وبين غياب الحاكمية، فكل مجتمع لا يحكم بما أنزل الله هو جاهلي لأنه يمنح سلطة الحكم لغير الله، أي كان نوع هذا الحكم، وأي كان هذا المجتمع، ولو كان يعيش فيه مسلمون: "ليس المجتمع المسلم هو الذي يضم إناسا مما يسمون أنفسهم مسلمين، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع وإن صلى وصام وحج البيت الحرام"^{٣٣}. وإذا كانت المجتمعات القائمة هي مجتمعات جاهلية فإنها أيضاً، حسيما يرى قطب مجتمعات كافرة، أو علي حد تعبيره "دار حرب" يقول: "كل أرض تحارب المسلم في عقيدته وتصدّه عن دينه وتعطل عمل شريعته هي دار حرب، وكل أرض تقوم فيه عقيدته وتعمل فيها شريعته فهي دار إسلام"^{٣٤}. وسيد قطب مثل ابن تيمية يسير علي نفس الدرب، فالمعيار الوحيد للحكم علي مجتمع بإنه جاهلي أو مسلم هو الأحكام التي تلو هذا المجتمع. فإذا كانت هذه الأحكام هي شريعة الله فهذا المجتمع "دار إسلام"، أما إذا كانت الأحكام التي تلوها هي "أحكام للكفر" - أي

^{٣٠} المرجع نفسه ص ٩٨

^{٣١} المرجع نفسه ص ١٠١

^{٣٢} المرجع نفسه ص ١٠

^{٣٣} المرجع نفسه ص ١١٦

^{٣٤} المرجع نفسه ص ١٥٩

تستمد من شريعة أخرى غير شريعة الله - فهذا المجتمع "دار حرب" حتى لو كان داخل هذا المجتمع مسلمون. فالاعتبار الوحيد هو وجود أو غياب شريعة الله.

ويعطي سيد قطب أهمية قصوى لإقناع "الطليعة المرتقبة" بهذا المعيار الذى بمقتضاه يتم تحديد صفات المجتمعات القائمة وإلى أى دار تنتمي: دار الإسلام أم دار الحرب، يقول قطب: "لا ينبغي أن تقوم فى نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية فى حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام وفى صفة دار الحرب ودار الإسلام".^{٣٥} ويمكن إهتمام قطب بهذه المسألة فى سببين: أولهما إن إستقرار "الطليعة المرتقبة" على إن الدار التى يعيشون فيها هى دار حرب يستلزم على الطليعة أن تعد للعدة لتحريرها وإعادة تها لحظيرة الإسلام، وما يخشاه قطب أن تتقاعس هذه الطليعة عن مهمتها المقدسة فى تحرير هذه الدار لوجود الأهل أو المال فيها أو لمشاعر وطنية تجاه بلدهم. ويؤكد على ذلك بقوله: "يحاربها المسلم ولو كان فيها مولده وفيها قرابته من النسب وصهره وأمواله".^{٣٦} ويضيف: "قلا وطن للمسلم إلا الذى تقام فيه شريعة الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التى تجعله عضوا فى الأمة المسلمة فى دار الإسلام".^{٣٧} وحتى يقطع أى شك يستدعي السنة النبوية - كعادته دائما - فيقول: "وذلك حارب محمد مكة وهى مسقط رأسه وفيها عشيرته وأهله وفيها داره ودور أصحابه وأموالهم التى تركوها فلن تصبح دار إسلام له ولأمته إلا حين دانت للإسلام وطبقت فيها شريعته".^{٣٨}

لكن الملاحظة الجديرة بالإهتمام هى مقولات قطب التى تحمل بذرة "التكفير"، خاصة نعتة للمجتمعات القائمة بأنها "جاهلية" لغياب الحاكمية، وهو يوازى القول بإن تلك المجتمعات حتى التى "تزعّم إنها مسلمة" على حد تعبيره - هى مجتمعات كافرة لأنه يعتبرها دار حرب. وهنا نختلف مع يوسف العظم، القائد الإخوانى الشهير بالأردن، الذى يرى إن لفظ "الجاهلية"، الذى إستخدمه قطب كثيرا، يشير إلى حالة التخلف الفكرى والأخلاقي ولا يقصد قطب إستعماله كمرادف للتكفير.^{٣٩} وفى تقديرنا فإن العظم حاول تبرئة قطب من التهمة الشائعة بأنه مؤسس خط التكفير فى أوساط

^{٣٥} المرجع نفسه ص ١٦١

^{٣٦} المرجع نفسه ص ١٥٧

^{٣٧} المرجع نفسه ص ١٥١

^{٣٨} المرجع نفسه ص ١٥٧

^{٣٩} مشار إليه فى جيل كيد، التنبى والفرعون ص ٥٣.

الحركة الإسلامية، ولكن هناك مواضع عديدة في المعالم وكذلك في ظلال القرآن تدل على صحة ما ذهبنا إليه، حيث تشير بوضوح إلى تكفير قطب للمجتمعات القائمة. كما ورد في الظلال: "إن الجاهلية.. ليست فكرة من الزمان ولكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس ويوجد اليوم ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للإسلام والمناقضة له".^{٤٠} هذا القول ينفي ما ذهب إليه العظم. أن الجاهلية صفة تقابل وتتناقض الإسلام، ولاشك إن اللفظ المقابل هو الكفر، وهناك مصدر آخر من قيادات الإخوان يؤكد ما ذهبنا إليه. وهو الدكتور يوسف القرضاوي، الذي يصف كتابات سيد قطب وخاصة معالم في الطريق بأنها "تتضح بتكفير المجتمع".^{٤١}

لم يتبق من قصة التكفير سوى موقف قطب من المواطنين في المجتمعات الجاهلية. هناك شذرات متناثرة ربما يفسرها البعض بأنها تعنى تكفير الناس التي تعيش في المجتمعات القائمة، فيقول مثلا: "إن الناس ليسوا مسلمين - كما يدعون - وهم يحيون حياة الجاهلية"... ليس هذا إسلاما وليس هؤلاء مسلمين.. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد، أى بمفهوم المخالفة فهم كفار. وفي مكان آخر يصف الناس الذين يعيشون في المجتمعات الجاهلية - بما فيها تلك التي تزعم أنها إسلامية - بأنهم "يزعمون أنهم مسلمون".^{٤٢} وبمفهوم المخالفة أيضا فهم كفار في رأيه، لكن سيد قطب نفى إته يكفر الناس عندما وجد إعتراضات من قادة الإخوان المسلمين إثر ذبوع أفكاره الجديدة وهو داخل السجن وما تردد إنه يعلن تكفير المجتمعات والحكام والناس، فنفي قائلا: "إننا لم نكفر الناس وهذا نقل مشوه".^{٤٣} وفي الواقع ليس لدينا ما يدعو للتشكيك في نفي سيد قطب لذلك فعلى الأرجح إن حكمه بالتكفير كان قاصرا على الحاكم والمجتمعات دون الناس.

وبانتهاء سيد قطب من تشييد البناء النظرى الذى تمثل فى مقولات الجاهلية والحكمية ودار الحرب أصبح لدى "الطليعة المرتقبة" "أنوات للتحليل" يمكن إستخدامها لتحليل مجتمعهما، أى المجتمع الجاهلى الذى يعيشون فيه. وبإطمنتانته إلى هذه النتيجة

^{٤٠} مشار إليه في فريد عبدالخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوه للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٧).

^{٤١} يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة الراهنة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠) ص ١١٠.

^{٤٢} سيد قطب، معالم في الطريق، ص ١٧٣ و ١٧٧.

^{٤٣} سيد قطب، لماذا أعصمتي، ص ٢٨.

يكون سيد قطب قد إنتهى من المحور النظري لينتقل "بالطبعة المرتقبة" إلى المحور الحركى، أى إلى المهام العملية التى بواسطتها نقيم الطليعة مجتمعا المسلم علي أنقاض المجتمع الجاهلى. يعطي سيد قطب أهمية قصوى للتنظيم "لتجمع الإسلامى". ويمكن ذلك فى تحليله "لجاهلية" التى تتبلور فى رأيه فى صورة تجمع حركى، دون أن يكون لها بالضرورة نظرية، وإن مقاومتها بالضرورة أيضا لابد أن تتم عبر تجمع مسلم مواز لها، يقول قطب: "هذه الجاهلية لم تكن متمثلة فى نظرية مجردة بل ربما أحيانا لم تكن لها نظرية علي الإطلاق إنما كانت متمثلة دائما فى تجمع حركى، متمثلة فى مجتمع خاضع لقيادة هذا المجتمع الجاهلى وخاضع لتصوراته وقيمه ومفاهيمه ومشاعره وتقاليده وعاداته"، لذلك فإن "محاولة إلغاء هذه الجاهلية ورد الناس إلى الله مرة أخرى لا يجوز - ولايجدى شيئا - وإن تمثل فى نظرية مجردة. فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلا والمتمثلة فى تجمع حركى".^{٤٤} وعن كيفية تكوين هذا التنظيم يقول سيد قطب: "وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامى مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلى... وهنا يكون المجتمع الإسلامى قد وجد فعلا، والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة، المائة يصبحون ألفا، والألف يصبحون اثنى عشر ألفا، ويزداد ويتكرر وجود المجتمع الإسلامى".^{٤٥} إن الهدف الأساسى لهذا التنظيم هو إلغاء هذه الجاهلية والقضاء عليها، يضيف قطب: إن مهمتنا الأولى هى تغيير هذا الواقع الجاهلى من أساسه".^{٤٦}

إذن فالإطار العام للحركة عند سيد قطب هو التجمع من أجل المواجهة، وفى هذا الإطار يمكن ملاحظة مرحلتين أساسيتين هما: مرحلة التكوين أو الحضانة، ومرحلة التحرك لإقامة الدولة، أو بمعنى آخر مرحلة الإعداد ومرحلة المواجهة.

أولا: مرحلة الإعداد والتكوين

نلاحظ فى كل سطر كتبه قطب عن هذه المرحلة دأبه وإصراره علي أن يتسم "التكوين" بالنقاء الفكرى، كما نلاحظ حرصه ألا يختلط "البناء" الجديد بأية أفكار مستمدة من الجاهلية. يقول: "إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلي علي هذا المجتمع

^{٤٤} سيد قطب، معالم فى الطريق ص ٥٤

^{٤٥} المرجع نفسه ص ١٢٩

^{٤٦} المرجع نفسه ص ٢٢

الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل في قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنتلقى معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه علي مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق".^{٤٧} فالخطوة الأولى هنا، كما حددها قطب هي إستعلاء الأقلية المؤمنة (المسلمين) عن قيم الأغلبية في المجتمع الجاهلي (الكافر) ويشدد قطب علي أن كون المسلمون - الآن - أقلية لا تجعلهم يتنازلون قيد أنملة "لأن في ذلك الضياع، ضياع المنهج وضياع الطريق.. لأنه يعاكس ويناقض منهج الرسول في الأيام الأولى لبداية الدعوة". ولأن "المؤمن هو الأعلى.. الأعلى سندا ومصدرا.. وهو من الله يتلقى وإلى الله يرجع وعلي منهجه يسير. وهو الأعلى إدراكا وتصورا لحقيقة الوجود.. وهو الأعلى تصورا للقيم.. وهو الأعلى ضميرا وشعورا وخلقا وسلوكا.. وهو الأعلى شريعة ونظاما".^{٤٨} وسيد قطب هنا كالثقافة في ميدان المعركة يشد علي أيدي جنوده ويطمئنهم بأنهم يسيرون في طريق الحق وأنهم منتصرون لا محالة طالما إلتزموا بنهج الله في عملهم، ويكفيهم إنهم في علو عن بقية البشر.

ولأن المؤمن ينظر في علو لهذه الجاهلية الضاربة من حوله فلا بد وأن يفاصل (يقاطع) هذه الجاهلية، فتمه إرتباط بين إستعلاء المرء عما حوله وبين ضرورة مفاصلته، لأن الإستعلاء يتضمن الرفض، لذلك ينصح قطب "الطليعة المرتقبة" فور إنتظامها في تجمع أن تتفصل وتستقل "عن التجمع الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه". لقد توصل سيد قطب إلى قناعة بأن مخالطة الطليعة للمجتمع الجاهلي سيساعد علي نموه علي عكس ما تهدف إليه الطليعة من القضاء عليه، لأن الطليعة إذا لم تتجمع في تجمع آخر منفصل عن المجتمع الجاهلي ستظل كخلايا حية في كيان المجتمع الجاهلي و"سيعطونه كفاياتهم وخبراتهم ونشاطهم ليحيا بها ويقوى وذلك بدلا من أن تكون حركتهم في إتجاه تقويض هذا المجتمع الجاهلي لإقامة المجتمع الإسلامي".^{٤٩} ويعتقد قطب أن مفاصلة الطليعة للمجتمع الجاهلي هو تأسسي - كعادته دائما - بنهج الرسول الذي فاصل كل من كان يعيش في المجتمع الجاهلي مفاصلة كاملة لا غموض فيها ولا تردد.^{٥٠}

^{٤٧} المرجع نفسه ص ٢٢

^{٤٨} المرجع نفسه ص ١٨٠ وما بعدها

^{٤٩} المرجع نفسه ص ٥٦

^{٥٠} المرجع نفسه ص ١٦٩

وفيما يبدو فإن طرح سيد قطب للإستعلاء والمفاصلة كان يهدف من ناحية إلى تعضيد الطليعة، هذه الطليعة التي تمثل أقلية عند بدء البناء، لذلك فإن إستعلاءها عما حولها من عنفوان المجتمع الجاهلي أمر لا محيص عنه ليستمر جهدها في البناء دون إحباط، ومن ناحية ثانية تهدف المفاصلة إلى الحفاظ علي تماسك التجمع المسلم وعلي نقاته فكريا وحركيا خشية تأثره بما يحيطه من مظاهر الجاهلية. وفي تقديرنا فإن الإستعلاء والمفاصلة كما طرحهما سيد قطب كانت "للتليعة" بمثابة "صوبة" تحميها في لحظة ميلادها من الخطر المحيى بها. ولكن يجب الانتباه إلى أن المفاصلة نوعان: الأولى مادية وتعنى إعتزال الطليعة للناس وللمجتمع وهو ما تبناها فيما بعد تيار التكفير والهجرة في السبعينات. والثانية شعورية وهى التى يعيها قطب عند حديثه عن المفاصلة ويقصد بها عدم التأثر بالأفكار "الجاهلية" وبكافة المعاملات داخل المجتمع دون الإنفصال جسديا عنه. فهي مفاصلة معنوية تظل في قلب المسلم تجاه "المجتمع الجاهلي"، "فلا محبة ولا ولاء ولا مناصرة مع هذه المجتمعات". وقد أكد قطب علي هذا المعنى حين أشار إلى الإمتناع عن مجارة الجاهلية في بعض الخطوات. أما محاربة الجاهلية فلن تكون بمقاطعتها "ننزوى عنها وننزل، كلا ! إنما هى المخالطة مع التميز والأخذ والعطاء مع الترفع".^{٥١}

ويبدأ سيد قطب حديثه عن التربية العقائدية "للتليعة" بدراسة الأساليب المماثلة التى اتبعها الرسول في التربية والتي أدت إلى ظهور جيل الصحابة في العصر الأول للإسلام. بعد ذلك يدعو الطليعة أن تتبع نفس المنهج الذى حدده الرسول والهدف فيما يبدو هو أن تكون الطليعة المرتقبة بمثابة جيل مشابه لجيل الصحابة ومن ثم فإن كافة الإنتصارات الكبرى التى حققها جيل للصحابة ستحققها هذه الطليعة طالما اتبعت نفس المنهج، وهنا يتأكد لديه إن عدم تكرار جيل الصحابة علي مر العصور الإسلامية إنما يرجع في حقيقته لثلاثة أسباب..

الأول: أن الرسول عليه الصلاة والسلام قصر تربية هذا الجيل الصحابي علي القرآن فقط أو كما يقول قطب: "كان النبع الأول الذى إستقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن، القرآن وحده.. ولم يكن ذلك كذلك لأنه لم يكن للبشرية يومها حضارة ولا ثقافة

^{٥١} المرجع نفسه ص ١٧٦

ولا علم ولا مؤلفات ولا دراسات.. كلا".^{٥٢} ففى رأيه: "كان هناك قصد من رسول الله (ص) أن يقصر النبع الذى يستقى منه ذلك الجيل فى فترة التكوين الأولى على كتاب الله وحده".^{٥٣} عدم الاقتصار فى تربية الأجيال على القرآن الكريم كان السبب فى عدم تكرار جيل مشابه لجيل الصحابة، كانت المشكلة كما يراها قطب هى اختلاط مصادر التربية أو ما أسماه باختلاط الينابيع. فتفسير القرآن وعلم الكلام والفقه اختلطت برواسب حضارات وثقافات مثل "فلسفة الإغريق وأساطير الفرس وتصوراتهم وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى.. وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً".^{٥٤} والطريف إن قطب يشدد على الطليعة ألا تنهل مما نسميه نحن بالثقافة والفلسفة الإسلامية "حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع الجاهلية".^{٥٥}

ثانياً: "إن جيل الصحابة لم يقرأ القرآن بقصد الثقافة والإطلاع ولا بقصد التدنوق والإمتاع، إنما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله فى خاصة شأنه وشأن الجماعة التى يعيش فيها.. وشأن الحياة التى يحياها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه".^{٥٦} إذن تكمن المشكلة كما يراها قطب فى أن الأجيال اللاحقة كفت عن قراءة القرآن بهدف التنفيذ، أى تنفيذ أوامره ونواهيه.

ثالثاً: يؤكد قطب على أن الناس كانوا بمجرد دخولهم للإسلام فى العصور الأولى ينفصلون عن كل قيم المجتمع الجاهلى ويبدئون عهداً جديداً فى الإسلام. وتكون هذه المفاصلة كاملة وعزلة كاملة أيضاً عن المجتمع الجاهلى".^{٥٧}

وبذلك يكون قطب قد حدد منهج الرسول فى التربية فى ثلاث خطوات هى: الإقتصار على القرآن وعلوم الدين، وقراءة القرآن بهدف التنفيذ، وأخيراً العزلة عن المجتمع الجاهلى، وهذا المنهج هو الذى يدعو قطب "الطليعة" لكى تتبناه كاملاً فيقول: "لابد إذن - فى منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد فى فترة الحضانة والتكوين من كل

^{٥٢} المرجع نفسه ص ١٥ وما بعدها

^{٥٣} المرجع نفسه ص ١٦

^{٥٤} المرجع نفسه ص ١٧

^{٥٥} المرجع نفسه ص ٢١

^{٥٦} المرجع نفسه ص ١٧ وما بعدها

^{٥٧} المرجع نفسه ص ٢٠

مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها. لا بد أن نرجع إبتداء إلى النبع الخالص الذي إستمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. ولا بد أن نرجع إليه بشعور التلقى للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والإمتاع".^{٥٨} هذا المنهج الذي حدده سيد قطب كفيل، من وجهة نظره وإذا ما إلتزمت به الطليعة، بخلق جيل مشابه لجيل الصحابة.

يولى قطب أهمية قصوى لتربية الطليعة وتفهم العقيدة الإسلامية ويعتبرهما خطوة لا يستقيم البناء بدونها، ويفرد لهما أكبر فترة زمنية ممكنة فيقول: "ينبغي أن تطول مرحلة بناء العقيدة وأن تتم خطوات البناء على مهل وفي عمق وتثبت".^{٥٩} ولكي يقنع الطليعة بأهمية هذه المسألة يعود إلى العصور الأولى للإسلام، إلى عهد الرسول ليأتي بالبراهين التي تؤكد رأيه، يقول قطب: "ظل القرآن المكي ينزل على رسول الله (ص) ثلاثة عشر عاما كاملة يحدث فيها عن قضية واحدة، قضية العقيدة".^{٦٠} "ولم يتجاوز القرآن المكي هذه القضية الأساسية... إلا بعد أن علم الله إنها قد إستوفت ما تستحقه من البيان وإنها إستقرت إستقرارا مكيثا ثابتا في قلوب العصبة المختارة من بني الإنسان".^{٦١}

ثانيا: الجهاد ومواجهة المجتمع الجاهلي

وإذا كان سيد قطب يركز على أهمية التربية للطليعة إلا إنه يشدد على تلازم التربية مع الحركة. لذلك ينتقد بحدة أى تعامل مع الإسلام كنظرية أو رؤية دون أن تتبلور فى كيان حركى تنتظم فيه الطليعة وتمارس عملها من خلاله، يقول قطب: "إن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثل فى نفوس حية، وفى تنظيم واقعى وفى تجمع عضوى وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها".^{٦٢} وبضيف: "إن التصور الإعتقادى يجب أن يتمثل من فوره فى تجمع حركى، وأن يكون التجمع الحركى فى الوقت ذاته تمثيلا صحيحا وترجمة حقيقية للتصور الإعتقادى".^{٦٣} إذن ما يدعو له قطب هو تلازم البناء العقيدى مع البناء التنظيمى فى آن واحد أو بتعبيره لا بد "أن تتمثل القاعدة النظرية

^{٥٨} المرجع نفسه ص ٢١

^{٥٩} المرجع نفسه ص ٤٤

^{٦٠} المرجع نفسه ص ٢٤

^{٦١} المرجع نفسه ص ٢٥

^{٦٢} المرجع نفسه ص ٤٥

^{٦٣} المرجع نفسه ص ٤٩

للإسلام - أى العقيدة - فى تجمع عضوى حركى منذ اللحظة الأولى^{٦٤} وما يمكن إستخلاصه فى هذا الشأن أن سيد قطب يعطي إهتماما كبيرا لقضية التنظيم وبنائه منذ اللحظة الأولى لكى تتمثل فيه العقيدة الإسلامية. أى أن عودة الإسلام مرة أخرى من وجهة نظره لن يتم إلا عبر - أو بواسطة - البناء التنظيمي. لذلك نراه يؤكد على هذه الفكرة بإعتبارها من ركائز المنهج الإسلامى ومن ثم - كشأن بقية ركائز هذا المنهج - التى لا ينبغي تجاهلها لأن ذلك سيعنى إفتقاد الطريق الذى كان من شأن السير فيه عودة الإسلام إلى الحياة. وهذا التجمع الحركى، عليه أن يسعى للحركة، وللمواجهة مع المجتمع الجاهلى لإزالته وإقامة المجتمع الإسلامى بدلا منه.

ووفق تحليلنا لرؤية قطب لن يتم القضاء على المجتمع الجاهلى بخطوة واحدة، إنما عبر مرحلتين. الأولى بتلازم البناء النظري مع التنظيمي وتفاعلهما معا نحو ارتقاء الطليعة نظريا وحركيا، أما المرحلة الثانية فتبدأ بعد الإنتهاء من المرحلة الأولى حيث تخوض المعركة مع الجاهلية للقضاء عليها وفى رأى قطب ينبغي أن يتسم عمل الطليعة فى هذا الشأن بالتمهل والتيقن من إنجازها على الوجه الأكمل قبل الشروع فى الخطوة التى تليها، وهذا ما نلاحظه فى تحذيراته للطليعة من الأخطار الناجمة عن التسرع. ففى المرحلة الأولى، تلك المنوط بها إنجاز مهمة البناء النظرى للطليعة، يؤكد على إطالة "مرحلة بناء العقيدة وأن تتم خطوات البناء على مهل وفى عمق وثبت"^{٦٥}.

فى هذا السياق يحذر مرة أخرى من أية خطوات متسارعة، مؤكدا أن كل "نمو نظري يسبق النمو الحركي الواقعي ولا يتمثل من خلاله، هو خطأ وخطر كذلك"^{٦٦}. وإذا تمكنت الطليعة من إنجاز المرحلة الأولى فإن هذا التنظيم أو التجمع المسلم - بتعبيرات قطب - يكون مستعدا لبدء المرحلة الثانية وهى المواجهة أو الجهاد مع المجتمع الجاهلى. أيضا اعتنى سيد قطب بمرحلة المواجهة وأفرد لها فصلا كاملا هو الفصل المعلن "الجهاد فى سبيل الله" من كتاب المعلم، وقد خصص هذا الفصل ليحدد سمات منهج المواجهة "الجهاد" ليرد على كل الإشكاليات التى أثارها الفقهاء

^{٦٤} المرجع نفسه ص ٥٦

^{٦٥} المرجع نفسه ص ٤٤

^{٦٦} المرجع نفسه ص ٤٦

الإصلاحيون والتي تمثلت في قولهم بأن الجهاد في الإسلام للدفاع وليس للهجوم. لخص قطب سمات المواجهة في أربع هي:

ينبغي على التنظيم المسلم ألا يكتفى بالبيان والدعوة في حركته، بل ينبغي عليه بجانب ذلك استخدام القوة المادية، وإذا كانت الدعوة باللسان قد تكون ملائمة لإقناع الناس بتغيير معتقداتهم الجاهلية فإن القوة المادية هي الحل الوحيد لمواجهة الأنظمة الجاهلية، فالحركة تواجه الواقع الجاهلي بوسائل مكافئة له "تواجهه بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهاد لإزالة التآكل وإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليه.. إنها حركة لا تكتفي بالبيان في وجه السلطان المادي، كما إنها لا تستخدم القهر المادي لضمائر الأفراد".^{٦٧}

٢. إن غاية الجهاد وهدفه النهائي هو "إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعا وتعبيد الناس لله وحده".^{٦٨} ومن الجدير بالإنباه هنا إن قطب لا يدعو الطليعة لأن تكتفي بإقامة دولة الإسلام في البلدان الإسلامية أوالتي تزعم إنها إسلامية بتعبير قطب، بل يجب أن تتخذها "قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها وإلى النوع الإنساني بجملة، فالنوع الإنساني هو موضوع هذا الدين والأرض هي مجاله الكبير".^{٦٩}

٣. ينبغي على الحركة الإسلامية ألا تسالوم أولتين في تحقيق هدفها النهائي في أي مرحلة من مراحل الجهاد سواء كان قبل أو بعد إقامة الدولة الإسلامية أوحثى أثناء تحركها نحو العالم أجمع".^{٧٠}

٤. على الدولة الإسلامية أن تجبر بقية بلدان العالم على أن تختار بين منحها حق الدعوة للإسلام وتعبيد الناس لربهم داخل حدودها أوالقتال حتى تعلن استسلامها".^{٧١}

بعد أن ينتهي قطب من تحديد خطوات المواجهة 'الجهاد' نراه يركز جهوده من أجل تنفيذ إدعاءات علماء الإسلام الإصلاحيين، ووصفه لهم بالمهزومين روحيا وعقليا لقولهم بأن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط عن حدود دولة الإسلام وسبب إنهزام هؤلاء

^{٦٧} المرجع نفسه ص ٦٤

^{٦٨} المرجع نفسه ص ٦٥

^{٦٩} المرجع نفسه ص ٨٥

^{٧٠} المرجع نفسه ص ٨٥

^{٧١} المرجع نفسه ص ٨٥

العلماء فى رأى قطب أنهم "يخطون بين منهج هذا الدين فى النص على إستتكار الإكراه على العقيدة وبين منهجه فى تحطيم القوى السياسية المادية التى تحول بين الناس وبينه والتى تعبد الناس للناس وتمنعهم من العبودية لله".^{٧٢} فمن وجهة نظره يرى أن الإكراه لازم وضرورى لمواجهة الأنظمة. فهؤلاء لن يستسلموا بمجرد البلاغ ولكنهم يفعلون ذلك بالقوة والقهر وإذا كان إبلاغ الإسلام والدعوة له فى بقاع العالم أجمع فرض لا ينبغى التنازل عنه فيجب إذن إزالة الأنظمة. يقول قطب: "إنها سداجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير الإنسان، نوع الإنسان، فى الأرض، كل الأرض، ثم تقف أمام هذه العقبات تجاهدها باللسان والبيان، إنها تجاهد باللسان والبيان حينما يخلى بينها وبين الأفراد تخاطبهم بحرية وهم مطلقو السراح من جميع تلك المؤثرات، فهذا لا إكراه فى الدين. أما حين توجد تلك العقبات والمؤثرات المادية فلا بد من إزالتها بالقوة للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله وهو طليق من هذه الأغلال".^{٧٣}

وهنا ينبغى أن ننبه إلى أن السطور التى كتبها قطب لتنفيد آراء مخالفيه لا تفرق فيما يتعلق باستخدام القوة المادية بين أنظمة تزعم إنها إسلامية أو أنظمة "ملحدة" أو "صليبية" (البلاد الغربية) أو "وثنية" (آسيا)، ففى رأى قطب - وكما أوضحنا من قبل - كلها أنظمة "جاهلية" (كافرة) لا فرق بينها، وقد كرر قطب موقفه فى هذا الشأن بوضوح فى نهاية حديثه عن الجهاد، فأشار إلى كونه -الجهاد- أسلوب يقتضيه الإسلام لإزالة سائر الأنظمة التى تقوم على عبودية العباد للعباد".^{٧٤} ووفقا لرؤية قطب فإن العبودية فى الأنظمة الإسلامية، أو التى تزعم ذلك فى رأيه، للبشر وليس لله. وكذلك يجب أن ننبيه إلى أن نقطة إنطلاق قطب ليست ذاتها نقطة إنطلاق علماء الإسلام الإصلاحيين المخالفين لرأيه، ينطلق قطب من فرضية - حقيقية فى رأيه - غياب الدولة الإسلامية أو "دار الإسلام" بالتعبير الأصولي، ويعبر عن ذلك بمعاني مختلفة منها "إنقطاع الأمة المسلمة" و"جاهلية المجتمعات القائمة" على عكس أغلب هؤلاء العلماء الذين ينطلقون من وجود هذه الدولة أو الأمة المسلمة. ونقطة الإنطلاق هذه كامنة وليست واضحة فى الفصل المخصص لـ "الجهاد" فى كتابه المعالم لكنها واضحة جلية فى بقية الفصول فلا ينبغى قراءة هذا الفصل بمعزل عن سياق الكتاب. لذلك وعند تنفيذه لآراء العلماء

^{٧٢} المرجع نفسه ص ٦٦

^{٧٣} المرجع نفسه ص ٧٣

^{٧٤} المرجع نفسه ص ٩٠

الإصلاحيين يتحدث عن الجهاد كأداة هجومية منذ اللحظة الأولى عقب إستعداد التنظيم، أوبتعبيره "المتجمع المسلم" وما يعنيه قطب بـ "المجتمع المسلم" مختلف تماما عن المعنى الدارج للفظ، فهو في الواقع يعنى به التنظيم، حيث يؤكد فى تعريف المجتمع المسلم بقوله: "حين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامى مستقل.. ومن ثم فإن نقد قطب لفكرة الجهاد للدفاع عن ديار الإسلام يكون عقب وجود هذه الديار. وهذا الوجود لن يتم إلا بالجهاد كما أوضح قطب وكما حدث فى عصر الرسول، الذى عاد لمكة محارباً لها بعد أن استعد فى المدينة. هذه الملاحظات هامة حتى لا يلتبس الأمر لدى البعض عند قراءة رد قطب على هؤلاء العلماء.

ومن هنا يتضح رؤية سيد قطب فى المجال الحركى والتى تتمثل فى مرحلتين: أولهما التربية الفكرية "للطليعة" من خلال بناء تنظيمي يضمها وينظم حركتها بمعزل عن المحيط الجاهلى. وثانيهما المواجهة بعد إكمال البنائين النظرى والتنظيمى. ونلاحظ فى هذه المرحلة الثانية مستويين من المواجهة التى تبدأ أولاً بإستيلاء التنظيم على قاعدة - بلد - لتصبح أول دولة إسلامية (أو دار إسلام بتعبيرات قطب). ومن هذه القاعدة تنطلق الحركة الإسلامية نحو الخارج لبسط الحكم الإسلامى فى كافة أرجاء المعمورة بلا نهاون أو تراجع عن ذلك، فالجهاد (أو القتال) ضد كافة الأنظمة وهو جوهر المنهج الإسلامى هو ما دفعه لانتقاد علماء إسلاميين رأوا أن الجهاد فى الإسلام نوع من "الحرب الدفاعية".

هذه الأفكار التى عرضناها سريعا فى الصفحات السابقة تمثل جوهر الرؤية الفكرية التى طرحها سيد قطب فى كتابه معالم فى الطريق. وهى "المنهج" الذى يدعو "الطليعة" لكى تتبعية وتسير على أساسه فى بناء مجتمعها المسلم. و"الديمومة" هى الصفة الأساسية فى هذا "المنهج"، فلا إعتبار للمكان أو الزمان لأنه منهج مستمد من القرآن كما أكد مرارا. وهذا المنهج هو الذى سار عليه الرسول (ص) وحقق للإسلام إنتصارات تلو الإنتصارات فى عصور الإسلام الأولى، أما الفشل والهزيمة طيلة القرون الماضية فكان سببها - وفق قطب - غياب هذا المنهج ومن ثم فإن أية محاولة لعودة الإسلام كما كان فى عصوره الزاهية لابد وأن تتمسك به. يؤكد قطب على أن هذا المنهج "صنع" الأمة المسلمة أول مرة وبها يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج

الأمة المسلمة للوجود".^{٧٥} فى كل صفحة - وأحيانا كل فقرة - يربط سيد قطب بين ما يطرحه أو يستخلصه من خبرات وبين الخطوات التى إتبعها الرسول منذ نزول الوحي مروراً بالهجرة إلى المدينة وإنتهاء بإقامة الدولة الإسلامية. وهذا الربط الدائم لم يدع، ولو لحظة، سيد قطب إلى التساؤل عن اختلاف الواقع المعقد والمركب عن واقع العصر الأول للإسلام واختلاف الظروف بل وتباينها كإن أربعة عشرة قرناً من الزمان لم تضيف شيئاً. بل على العكس يشدد قطب على نفي تلك التساؤلات فيقول: "هذا المنهج أصيل وليس منهج مرحلة ولا بيئة ولا ظروف خاصة بنشأة الجماعة المسلمة الأولى، إنما هو المنهج الذى لا يقوم بناء هذا الدين فى أى وقت إلا به".^{٧٦} ويلحق سيد قطب صفات عديدة بالمنهج الذى يطرحه مثل "منهج قرآنى"، "منهج الإسلام" وينفى صفة الإسلام عن أى منهج آخر بخلاف الذى يطرحه. وهو بهذا يدفع أى شك يمكن أن يتسرب "للطليعة" من جدوى إتباع منهجه. رغم نوايا قطب الحسنة فإنه يعطل الحس النقدي لهذه "الطليعة" وينمى لديها الاستعداد للتلقى والتنفيذ. فمهمه الطليعة تنحصر فى إتباع المنهج الذى إستنبطه سيد قطب من السنة النبوية. إن هذه الحالة كما لاحظ أحد الباحثين الإسلاميين تدفع "بقوة كل شك قد يتسرب إلى الطليعة ذلك بالقول أن الحركة تسير فى طريق الأنبياء وأن النجاح مرتبط عضوياً بمدى الإقتداء بالرسول (ص)، ومنهج الدعوة عندها ليس عملاً اجتماعياً وإنما هو جزء من الوحي وهى الفكرة التى سيجبها بعمق الشهيد سيد قطب. وقطع بذلك كل محاولة للطعن فى المنهج العام للحركات الإسلامية".^{٧٧}

^{٧٥} المرجع نفسه ص ٤٧

^{٧٦} المرجع نفسه ص ٤٧

^{٧٧} صلاح الدين الجورشى، فى الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية تفرق فى النقد لذاتى، تحرير د. عبدالله النفيس، (القاهرة: مكتبة مبدولى ١٩٨٩)

تنظيم ١٩٦٥

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نعرض في إيجاز ملامح رؤية سيد قطب في جانيها النظرى والحركى إعتامادا فحسب على كتابه الشهير معالم فى الطريق. لكن هناك عدة شهادات صدرت بعد المعالم. لعل أبرزها الرسالة التى كتبها صاحب المعالم أثناء التحقيقات معه فى تنظيم ١٩٦٥، والتى يشرح فيها موقفه للرئيس جمال عبدالناصر. وقد صدرت فى كتيب بعنوان لماذا أعدمونى. وهناك أيضا شهادة كل من أحمد عبد المجيد وعلي عشاوى وكلاهما لعبا دورا قياديا فى التنظيم. وقد أثرنا عدم إقحام هذه الشهادات أثناء عرضنا للمعالم للحفاظ على إنسجام رؤية قطب كما وردت فى كتابه، ولذلك أيضا التزمنا بعدم التداخل أثناء العرض إلا لتوضيح بعض النقاط لتسهيل المتابعة على القارئ. وفى هذا المبحث نتناول كيف تبلورت رؤية قطب فى تنظيم ١٩٦٥ وإلى أى مدى عبر هذا التنظيم عنها. وسوف نورد هنا هذه الشهادات لما تطرحه من معلومات ربما تمنحنا فهما أوضح لرؤية قطب التى عرضناها فى المبحث السابق. وقد أجلنا مقارنة الرؤية التى طرحها قطب فى المعالم وتطورها فى تنظيم ١٩٦٥ برؤية الإخوان المسلمين كما شاهدها حسن البنا وأكملها الهضيبي إلى المبحث الثالث بهدف الحفاظ على إنسجام وتسلسل أفكار قطب.

كان تنظيم ١٩٦٥ هو التجربة الأولى لتطبيق أفكار سيد قطب فى الواقع بعد أن عبر عنها. لكن تاريخ نشأة هذا التنظيم يرجع إلى عام ١٩٥٧ حيث كان قطب آنذاك فى السجن يمضى عقوبة (عشر سنوات) عقب حادث محاولة إغتيال عبد الناصر فى المنشية عام ١٩٥٤، فى تلك الفترة تمكن عدد من الإخوان - خاصة الشباب - الإفلات من ملاحقات حملة الإعتقالات الواسعة التى جرت آنذاك. وبصدد الأحكام فى قضية الإغتيال وبعد أن هدأت الحالة الأمنية بدأ عدد من شباب الإخوان خارج السجون محاولة لتجميع أنفسهم. وكان تنظيم ١٩٦٥، الذى سيقوده قطب بعد خروجه من السجن، ثمرة هذه المحاولة. فى عام ١٩٥٧ ألتقى أحمد عبد المجيد مع علي عشاوى واتفقا على ضرورة تجميع الإخوان مرة أخرى من أجل العمل لمواجهة النظام

الناصرى. ولكن المشكلة التى واجهت عمل الشابين آنذاك كانت صغر سنهما، بالإضافة إلى غياب أية قيادات معروفة من الإخوان، الأمر الذى أثار بعض الشكوك بين باقى أعضاء الإخوان. وقد إنتقنا على ضم شباب الإخوان إلى العمل فى المجموعة مع استمرار بحثهم عن قيادة إخوانية معروفة يسلمونها المجموعة كاملة لتتولى زمام امورها. بعد فترة قصيرة تمكنا من تجنيد عدد من الشباب مما ادى الى اتساع المجموعة وبروز الحاجة لتنظيم عملها، فكان الإتفاق على إختيار على عشاوى أميراً للمجموعة وعلى التقييد بالسرية والحذر فى أية تحركات مع التأكيد على أهمية الإتصال بقيادات الإخوان لجس نبضهم فى العمل معهم، كما تم وضع برنامج دراسى للمجموعة. ويحدد على عشاوى تفاصيل هذا البرنامج كالاتى^١:

١. رسائل الأستاذ حسن البنا.

٢. حفظ سورتي "الأنفال" و"التوبة".

٣. دراسة الفقه فى المذاهب الأربعة.

٤. بعض الفصول من إحياء علوم الدين.

٥. دراسة كتاب نور اليقين فى المسيرة.

٦. تفسير ابن كثير

وفيما يبدو فإن هذا البرنامج لا يختلف كثيراً عن برامج التربية الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين قبل أحداث ١٩٥٤ ولكن من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هذا البرنامج سيتم تغييره جذرياً عقب تولى قطب قيادة التنظيم. وكان أهم هذه التغييرات استبعاد رسائل حسن البنا فيما عدا رسالة واحدة. أما فيما يتعلق بالإتصال بقيادات الإخوان ولم توفق المجموعة فى هذا المسعى، بل إن هذه القيادات إعتبرت هذه المجموعة وعملها جنوناً وتهوراً فى ظل الوضع الأمنى. ولكن من ناحية أخرى فإن محاولاتهم لضم شباب الإخوان فى مناطق مختلفة أشعرتهم بأن محاولات شبيهة تتم من قبل مجموعات أخرى.

^١ على عشاوى، التاريخ المرى لجماعة الإخوان المسلمين (قاهرة: دار الهلال ١٩٩٣) ص ٤٦.

وكان الشيخ عبد الفتاح إسماعيل واحداً من مؤسسي هذه المجموعات التي نشطت بعد اعتقالات ١٩٥٤. وتميز عبد الفتاح إسماعيل بنشاطه وديناميكيته وقد عرف عنه إنه يصلي الصلوات الخمس في محافظات مختلفة. وسيكون مصير هذا الشيخ هو الموت على حبل المشقة مع أستاذه سيد قطب في ١٩٦٥. كان الثأر من جمال عبدالناصر هو الهدف الأساسي لتكوين مجموعة عبد الفتاح إسماعيل. وستبين الأحداث عدم دقة ما قالته زينب الغزالي، التي انضمت إلى الشيخ عبد الفتاح إسماعيل، من أن المجموعة انتهت في عام ١٩٥٩ من وضع برنامج للتربية الإسلامية كان من شأن تطبيقه أن يعرف الفرد المسلم واجبه تجاه ربه وتكوين المجتمع المسلم الذي سيجد نفسه بالضرورة مفاصلاً للمجتمع الجاهلي^٢. ويفهم من ذلك أن المجموعة كانت تستبعد أية أعمال عنف إنتقامية رداً على إعتقالات ١٩٥٤ وهو أمر غير دقيق كما سنرى. والخطة التي وضعتها مجموعة عبد الفتاح إسماعيل كانت تستهدف جميع كافة الإخوان الذين لم تشملهم الإعتقالات والراغبين في العمل السري، خاصة في ضوء حل الجماعة عقب حادث المنشية. وقد حصلت المجموعة على إذن بالعمل من المرشد حسن الهضيبي^٣. لكنه يبدو أن الهضيبي لم يكن مطلعاً على ما تنويه المجموعة من القيام بعمل ثأري ضد عبدالناصر فقد اتسم المرشد برفض دائم لأعمال العنف. وربما كانت السرية التي إتسم بها تكوين المجموعة أول حالة من نوعها في تاريخ جماعة الإخوان المسلمون.

في ظل هذا النشاط العارم لم يكن صعباً أن تشعر مجموعة عبد الفتاح إسماعيل بوجود مجموعة على عشاوى وأن يسعى كل منهما لتوحيد الصفوف. ذلك خلال عام ١٩٦٢ حينما التقى كل من على عشاوى وأحمد عبد المجيد عن المجموعة الأولى مع عبد الفتاح إسماعيل ومحمد فتحي من المجموعة الثانية. وفي لقاء الوحدة عرضت مجموعة عبد الفتاح إسماعيل فكرة إغتيال جمال عبد الناصر كرد إنتقامي من حل الجماعة وإعتقال وتعذيب قيادات الإخوان إلا إن الفكرة رفضت وذلك وفقاً لرواية أحمد عبد المجيد وعلى عشاوى^٤.

^٢ زينب الغزالي، أيام في حياتي - ص ٣٣.

^٣ المرجع نفسه - ص ٣٢

^٤ أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥ (قاهرة: الرهراء للإعلام العربي ١٩٩١)

أعادت المجموعة المتحدة محاولة الإتصال بالقيادات. وفى هذا الصدد يقول أحمد عبد المجيد: "ولا يفوتنى أن أذكر محاولة إستئناف الإتصال بالإخوان القدامى مع المسؤولين فى هذه المرحلة - مرحلة ما بعد الوحدة - وبدأ كل منا الإتصال بمن يعرفه.. وتم الإتصال بكثير من قيادات الجماعة التى على الساحة، خارج السجون وعلى كافة مستوياتها القيادية، بدءا من نواب الشعب فأعضاء الهيئة التأسيسية فأعضاء النظام الخاص السابق، والقذائين من الإخوان الذين تطوعوا فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ فلسطين، حتى مكتب الإرشاد.. إلا أنه للأسف باع كل هذه المحاولات بالفشل، ولم يكن موقفهم الرفض فقط، بل بدعوا يचारبوننا ويطاردوننا ويحذرون منا الإخوان فى كل مكان ويضعون أماننا العراقيل.. وقد ابلغوا عنا الأستاذ المرشد وشكونا إليه".^٥

وكان من مهام عبد الفتاح إسماعيل الإتصال بسيد قطب فى سجنه، وهى المحاولة الأولى للإتصال به. وقد كلف عبد الفتاح إسماعيل زينب الغزالى بذلك عبر شقيقات سيد قطب وهو ما تم عام ١٩٦٢. ويرجع سبب إصرار التنظيم على خلق صلة مع سيد قطب على إعتبار أن وجوده كقيادة لامة من قيادات الإخوان سيعطى ثقلا لتنظيم يتكون أساسا من شباب لم يتجاوز عمر أكبرهم - وهو عبد الفتاح إسماعيل - ٣٧ عاما آنذاك. لذلك كان الإتصال بسيد قطب يحل مشكلتين: الأولى أن يتولى قيادة العمل والتوجيه - حتى ولو كان داخل السجن - شخصية تملك خبرة نظرية وحركية تعوض النقص الحاد الذى يعانى منه التنظيم. الثانية إن موافقة سيد قطب على التعاون مع هذا التنظيم سيعطيه نوعا من الشرعية على أمل أن يودى ذلك إلى وقف حملات الهجوم التى بدأت تشند على التنظيم.

واستمرت حملات قيادات الإخوان عليهم، تلك الحملات التى بدأها صلاح شادى، عضو مكتب هيئة الإرشاد لجماعة الإخوان من السجن، حيث يوضح على عسماوى تفاصيل ذلك قائلا: "فى أحد الإجتماعات جاعنا خبر مزعج.. إن صلاح شادى، عضو مكتب الإرشاد، أمر أحد أعضاء الإخوان "بأن يبلغ" البوليس عنا لأن وجودنا إذا شعرت به أجهزة الأمن، سوف يعرقل الإفراج عنهم". ووفقا لعلى عسماوى أيضا فإن فريد عبد الخالق الذى كان آنذاك خارج السجن ويعد "مركز الإتصال الذى إرتضاه الإخوان

^٥ المرجع نفسه ص ٥٥ وما بعدها

المسجونون ضد أى تحرك تنظيمي".^٦ وباستثناء تهديد صلاح شادى بإبلاغ الأمن عن التنظيم فإن المعلومات المستقرة تؤكد رفض قيادات الإخوان التعاون مع التنظيم لأسباب متباينة، منها - وكما أوضح عشموى - خشية الإخوان فى السجون من إستمرار إحتجازهم عندما يعلم الأمن بوجود هذا التنظيم، ومنها الخوف من بطش أجهزة الأمن، ومنها أيضاً أن التنظيم ينحو نحو إستخدام القوة المادية لمواجهة النظام القائم وهذا ما طرحه فريد عبد الخالق فى كتابه الإخوان المسلمون فى ميزان الحق: "أحس بعض الإخوان بوجود هذا التنظيم ونشاط أفرادهم.. وتنبه من موقع المسؤولية من إتصل بقياداتهم للوقوف على حقائق هذا التنظيم وأهدافه وتبين إن التنظيم قد يكون متجهاً إلى إستخدام القوة فى مواجهة الأوضاع القائمة.. ونبههم الأخ الذى إتصل بهم فى أمر هذا التنظيم إلى إن وجود تنظيم ما فضلا عن أن يكون إستخدام القوة من وسائله خطأ ينطوى على أضرار بالغة ومفاسد كثيرة.. وإن الموضوع كله مخالف لخط الجماعة وتعليمات قائدهم المرشد العام".^٧

وإزاء هذا الهجوم الضارى على التنظيم سعت قياداته للإتصال بالمرشد لتستعين به فى وقف هذا الهجوم، خاصة وأنه كان قد أذن لهم بالعمل وشجعهم. وحسب رواية زينب الغزالى "كنت أزور المرشد وأبلغه مجمل ما اتفقنا عليه وما وصلنا إليه، قال: استمروا فى سيركم ولا تلتفتوا إلى الوراء، لا تغتروا بعنوانين الرجال وشهرتهم".^٨ ولكن فريد عبد الخالق يرى عكس ذلك، فهو يرى إن التنظيم كان مخالفا لخط الجماعة وتعليمات قائدهم المرشد العام. وعندما بعث التنظيم رسالة للمرشد يطالبونه فيها "إرسال توجيه لفريد عبد الخالق ليكيف يده عن الحركة الموجودة - التنظيم - بل ويشارك معها.. كان رد المرشد كالآتى: "لن أقول للقاعد تحرك..ولن أقول للمتحرك أقد..وبالتالى فإن المرشد قرر أن كل مجموعة تقرر ما تراه مناسبا حتى لو وصلت إلى حد الهجوم المتبادل أو إبلاغ المباحث عن بعضها كما يقول على عشموى. ومن الجائز أن نقول بأن التنظيم منذ أن كان مجموعات منفصلة يعود تاريخها إلى عام ١٩٥٧ وكذلك بعد الوحدة فى أوائل ١٩٦٢ لم يلق سوى الهجوم أو الرفض من قيادات الجماعة ومن مكتب الإرشاد الذى كان فريد عبد الخالق مركز إتصاله آنذاك. أما موقف

^٦ على عشموى، لتاريخ المرشد لجماعة الإخوان المسلمين ص ٧٠

^٧ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون فى ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٧) ص ١١٤.

^٨ زينب الغزالى، نهار فى حياتي ص ٢٢

المرشد من التنظيم فلا يزال غامضا وإن كان الأرجح عدم وجود موقف سلبي أو إيجابي منه. وعليه يمكن القول إن هذا التنظيم نبت لم يترعرع في تربة جماعة الإخوان المسلمين عبر هيئاتها القيادية، بل كاد يكون هذا التنظيم بناء جديدا.

ولكن إشكالية أخرى تتمثل في مدى صحة استنتاج يتعلق بموافقة المرشد على فكرة الإغتيال خاصة بعد أن أذن لهذه المجموعة بالعمل وبعد أن علم أهدافها، على حد تعبير زينب الغزالي، يكون قد وافق على عملية الاغتيال. لكن هذا الاستنتاج لا توجد أية معلومات تؤكد أو تنفيه والأرجح أن زينب الغزالي لم تكن تعلم بوجود هذه الفكرة داخل المجموعة التي إنضمت إليها، حيث كان دورها منحصرا على نواحي تربوية. فمن الثابت أن منزلها كان يستخدم في حلقات الدراسة لأفراد هذه المجموعة. ما يدعم هذا التحليل أن زينب الغزالي لم تعرف بما تم في إجتماع الوحدة بين المجموعتين ولم تدع إليه. فلم يرد في مذكراتها أية معلومات عن هذا الإجتماع وما أسفر عنه من مهام حيوية كما سنوضح فيما بعد. وإذا كان ذلك صحيح فإن المرشد لم يعلم بفكرة الإغتيال لأن زينب الغزالي، مندوبة الإتصال به، لم تطرح عليه الموضوع من أساسه. وعلي كل حال سنرى في مواضع متفرقة تضارب المعلومات حول دور المرشد في هذا التنظيم.

أما داخل السجن فلم يكن الرجل الوحيد من قيادات الإخوان الذي يرتضى التعاون مع التنظيم أسعد حالا من رجال التنظيم بالخارج. فبعد أن توصل قطب إلى أفكاره التي ضمنها كتابه الأشهر معالم في الطريق دخل في مناقشات حامية مع قيادات وأعضاء الجماعة المسجونين معه حول صحة هذه الأفكار. وسنبدأ أولا بمعرفة الظروف والأشخاص التي ساعدت قطب على بلورة أفكاره الجديدة ثم نلقى الضوء على موقف الإخوان من أفكاره من خلال الإقتراب من المناقشات التي دارت بينهم داخل السجن.

يقول قطب في تحقيقات النيابة في قضية تنظيم ١٩٦٥ "بعد مراجعة ودراسة طويلة لحركة الإخوان المسلمين ومقارنتها بالحركة الإسلامية الأولى للإسلام أصبح واضحا في تفكيري وفي تفكير محمد هوش [تلميذ سيد قطب الأثير والذي تم إعدامه مع أستاذه عام ١٩٦٥ لدوره في التنظيم] إن الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة

العقيدة الإسلامية والبعد عن القيم والأخلاق الإسلامية^٩. وهذه المراجعة لحركة الإخوان المسلمين بدأها قطب بعد مذبحة طرة عام ١٩٥٦ واستمرت طيلة فترة السجن حتى عام ١٩٦٤. وسوف نتناول بالتفصيل اعتراضات سيد قطب على الإخوان واختلاف منهجه عنهم وذلك في المبحث التالي والخاص بالإخوان وتنظيم ١٩٦٥. وما يهمنا الآن هو التأكيد على خمس نقاط:

أولاً: وكما أوضحنا في تحليلنا لكتاب معالم في الطريق استحدث سيد قطب مفهوماً لم يكن مستخدماً في أدبيات الإخوان وهو جاهلية المجتمعات القائمة.

ثانياً: تشديده على تعلم الأعضاء معنى العقيدة جيداً قبل الشروع في ضمهم للتنظيم.

ثالثاً: أن يكون عمل التنظيم قاصراً على خلق قاعدة تمثل أغلبية في المجتمع تؤمن بأفكار التنظيم قبل المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية ونبذ أية أعمال سياسية من شأنها الدعوة لإقامة النظام الإسلامي.

رابعاً: إستبعاد فكرة إقامة الدولة الإسلامية عن طريق إنقلاب في الحكم من أعلى وأن يكون التغيير من أسفل عن طريق أغلبية مسلمة.

وأخيراً: حماية عمل التنظيم بوجود مجموعة مسلحة تدافع عنه إذا ما هاجمته السلطة القائمة.

وقد أدى إختلاف هذه الأفكار مع فكر الإخوان المسلمين إلى إنتقادات في أوساطهم داخل السجون. أربكت هذه الأفكار مجموعة من الناس حين إقتنع فريق آخر بها وكون أسر (خلايا) لدراسة منهج سيد قطب، ورفض فريق أوسع نسبياً هذه الأفكار جملة وإعتبرها مناقضة للخط الفكري والحركي لجماعة الإخوان المسلمين. ودعا هذا الفريق قطب إلى الإحتكام إلى رسائل حسن البنا.^{١٠}

وإذا كانت الأفكار التي توصل إليها سيد قطب مع تلميذه محمد هوش قد أدت إلى إنقسام الإخوان داخل السجون بين أقلية مؤيدة وأغلبية رافضة أو غير متحمسة لها، فإن الوضع داخل التنظيم لم يكن على هذا الحال. ففي إجتماع الوحدة بين المجموعتين -

^٩ سيد قطب، لماذا اعظموني ص ٢٨.

^{١٠} علي عشاوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين ص ٩٦.

وكما أوضحنا سابقاً - تم تكليف عبد الفتاح إسماعيل الذى كلف بدوره زينب الغزالى بالاتصال بقطب عبر شقيقاته. بعدها بعث سيد قطب برسالة أعلن فيها موافقته على التعاون معهم وأرسل لهم جزءاً من مخطوط كتاب ينوى طباعته لينتدروسوه. ولم تكن هذه الصفحات سوى جزء من كتاب معالم فى الطريق مع وعد أن يرسل لهم بقيته. وقد قوبلت هذه الصفحات من المعالم بحماس منقطع النظير من التنظيم فور الإطلاع عليها عام ١٩٦٢-١١ ولم يختلف حولها أى من أفراد التنظيم سواء المجموعة التى كانت تحضر دروس الندوة فى منزل زينب الغزالى بالقاهرة أو المجموعة الأخرى التى جرى تنظيمها فى مناطق متفرقة والتى تكونت من شباب الإخوان خاصة فى محافظتى دمياط والبحيرة.^{١٢} وكان هذا الاجماع عكس موقف الإخوان داخل السجون.

لكن الملاحظة الجديرة بالإهتمام هنا هى رد فعل مرشد جماعة الإخوان المسلمين حسن الهضيبي على هذه الصفحات، ووفقاً لزينب الغزالى، فإن المرشد قال فور إنتهائه من قراءتها: "إن هذا الكتاب حصر أملى كله فى سيد.. لقد قرأته وأعدت قراءته، إن سيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن".^{١٣} لكن المرشد سيعود بعد إعتقالات ١٩٦٥ وإعدام قطب فى ذات العام ويرفض هذا الكتاب من داخل السجن. وأشار الشيخ محمد الغزالى إلى أن المرشد كتب ضده فى كتاب دعاة لا قضاة.^{١٤} وقد عبر الهضيبي عن رفضه لفكر سيد قطب بعد موته أثناء بروز فكر التكفير فى أوساط عدد من الإخوان داخل السجون بعد عام ١٩٦٥، قائلاً: "ما كنت أعلم إن صاحب الظلال قد غير من مفهوم الجماعة".^{١٥}

وفى الواقع ظلت أسباب تغير وجهة نظر المرشد من كتاب المعالم لغزاً ثانياً بعد اللغز الأول المتعلق بموافقته على إنشاء تنظيم ١٩٦٥. وفى ضوء تناقض تقديرات الإخوان من موقف المرشد تجاه المعالم فإننا نرجح وجهة نظر القائلين بأن المرشد رفض فكر سيد قطب فى المعالم. فعلى الأرجح أن الهضيبي قرأ أجزاء من معالم فى

^{١١} جبار كويل، النهى والفرعون ص ١٢.

^{١٢} المرجع نفسه

^{١٣} زينب الغزالى، أيام فى حياتى ص ٣٦

^{١٤} أحمد الغزالى، تعقيب على ورقة محمد أحمد خلف الله، فى محمد أحمد خلف الله، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى ص ١٠٠.

^{١٥} أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالناسر، قصة الكلمة لتنظيم ١٩٦٥ ص ٢٥٢.

الطريق ولم تصله كلها نظرا للظروف الأمنية التي كانت مفروضة على الكاتب والمتلقي. أما المتلقي - الهضيبي - فلم يكن الإتصال به ميسورا، بل إن التنظيم وفق شهادات قياداته لم يكن يتصل به إلا "في أضيق الحدود وعند الضرورة فقط حيث كان منزله مراقبا مراقبة مستمرة ليلا ونهارا".^{١٦} أما الكاتب - سيد قطب - فكان في السجن عند الإنتهاء من المعالم وقد تمكن بصعوبة من تسريب ملازم المعالم على فترات. وقد أكدت زينب الغزالي إن شقيقات قطب سلموها ملزمة من المعالم على الأرجح هي ذاتها التي قرأها الهضيبي. لذلك فإن الفقرة التالية في مذكرات زينب تقول إن "ملازم الكتاب" وصلت للمرشد لأخذ الأذن بطباعته. ويمكن أن نفسرها بأنها عدد من الملازم وليس الكتاب كله وعلي الرغم من أهمية وصول الكتاب للتنظيم، لدى منح قطب تأييده ومعاونته، لم يصل التنظيم ولا زينب الغزالي المعالم كاملا. ومن الأرجح أن المرشد لم يصله إلا ما وصل التنظيم من صفحات المعالم. وعليه فإن موافقة الهضيبي كانت تتعلق بهذه الصفحات وربما لا تمثل هي ذاتها جديدا أو تغييرا في أفكار جماعة الإخوان لأن ليس كل المعالم جديدا فيه كما يقول قطب: "أربعة فصول مستخرجة من كتاب في ظلال القرآن مع تعديلات وإضافات مناسبة لموضوع كتاب المعالم".^{١٧} وبناء عليه وفق تحليلنا فإن الهضيبي لم يتمكن من قراءة المعالم بأكمله أو على الأقل بإستفاضة إلا بعد أن رأى أثره واضحا على عدد من الإخوان داخل السجن بعد أحداث ١٩٦٥ الأمر الذي دعاه إلى إعلان رفضه لهذا الفكر بقوله "ما كنت أعلم أن صاحب الظلال قد غير من مفهوم الجماعة". وعليه يمكن أن نفهم قول محمد الغزالي بأن الهضيبي قد رفض هذا الفكر وكتب ضده.

لم تكن ملازم من المعالم هي فقط التي وصلت إلى التنظيم من داخل السجن، بل تلقى مخطوطات تعنى بمسائل حركية ذات أهمية لإطلاع التنظيم عليها. وكانت إحدى هذه المخطوطات دراسة بعنوان "خيوط خطية" بعث بها سيد قطب إلى التنظيم وورد فيها أفكار عن "تكوين الكيان المسلم وتربيته..". وكذلك دراسة كتبها محمد هوش ووصلت للتنظيم عبر سيد قطب بعنوان "جولة في العقيدة والحركة" يصف فيها حزب

^{١٦} المرجع نفسه ص ٦٠

^{١٧} سيد قطب، معالم في الطريق ص ١٣.

الله ومواصفاته، وحزب الشيطان وحدوده وكذلك كيفية التعامل معه، وكان هناك باب بعنوان "من نحن" وآخر بعنوان "من الناس".^{١٨}

وسرعان ما انتظم عمل التنظيم واكتسب ثقة في حركته بعد موافقة قطب على التعاون معهم بما له من ثقل في جسد الحركة الإسلامية. وقد أدى إسهامه النظرى إلى النمو الفكرى والحركى لأعضاء التنظيم الذين لم يكن لديهم خبرات سابقة وكان أغلبهم شبان لم يترسوا فى العمل داخل جماعة الإخوان سوى لفترات قصيرة. فى هذه الأثناء وفى مايو عام ١٩٦٤ صدر قرار بالإقراج عن سيد قطب وسرعان ما التفتى بقيادات التنظيم وجها لوجه فى صيف نفس العام برأس البر. وبعد أن تعددت اللقاءات طلب قادة التنظيم من سيد قطب أن يتولى القيادة بدلا من الصيغة السابقة التى إقتصرت دوره فيها على إعطاء توجيهات عامة لحركتهم أو كما قال أحد هؤلاء القادة "إتفقا على أن نفاتحه فى أن يشاركنا الأمر كله ويوجهنا توجيهها كاملا". وافق سيد قطب وتولى القيادة والمسئولية الكاملة عن التنظيم.^{١٩} لكن موافقته توقفت على إذن المرشد، لأن على حد تعبير قطب "لا يفعل شئ بدون مشورته ولا بد من إستئذانه أولا.. وسوف أكتب له مذكرة بما سمعت.. وأرسلها له أولا حيث إن وقته وصحته لا يسمحان بالشرح والجلوس معه لفترة طويلة".^{٢٠} وعندما بلغه قادة التنظيم موقف قيادات جماعة الإخوان من حركتهم ومحاولتهم الفاشلة لإقناع أيا منهم ليتولى قيادة العمل أبدى إستياءه من إتصالهم بإحدى المجموعات القيادية للإخوان وقال "سيجاربونكم حربا لا هوادة فيها".

وقد تمكن قطب من الإلتقاء بالمرشد الذى أذن له بالعمل مع التنظيم ناصحا قطب "بتربيتهم والإهتمام بهم" وفقا لشهادة أحمد عبد المجيد. أكد قطب - نقلا عن المرشد حين لقاه - إن عددا من قيادات جماعة الإخوان أتوا إليه ليشكو من هذا التنظيم ومن المسؤولين عنه لأنهم "حيودوا الجماعة فى داهية ويشكون من خطورة المعالم". رفض المرشد كلامهم قائلا لهم "إذا كنتم خايفين على نفسكم ماتسيبوا الشباب اللى عايز يعمل ويستشهد فى سبيل الله، ناس عايزين يستشهدوا ماتسيبوهم يستشهدوا أنا قرئت المعالم وإنك خايف من إيه(المقصود الشخص الشاكى) هو مكتوب عليه إسم المؤلف ولا

^{١٨} أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥م ص ٥٣.

^{١٩} المرجع نفسه ص ٧٠.

^{٢٠} المرجع نفسه ص ٧١.

منشورات الإخوان المسلمين".^{٢١} لكن ما تم في هذه اللقاءات بين المرشد الهضيبي وسيد قطب لم يذكر سوى في شهادة أحمد عبد المجيد في كتابه *القصة الكاملة للتنظيم ١٩٦٥* ولا نجد له أثرا في كتاب *لماذا أعدموني* لسيد قطب وكذلك مذكرات علي عشاوي وزينب الغزالي. لا يعنى ذلك نفيًا لما أورده أحمد عبد المجيد، إنما ننبه حتى لا يبدوا الأمر وكأن المرشد قد وافق على تربية أعضاء التنظيم وإنه كان مدركا للخطين الفكرى والحركى للتنظيم وهو ما لا نرجحه.

من ناحية ثانية يقدم فريد عبد الخالق، الذى إرتضته قيادات الإخوان كمركز للإتصال عقب إعتقالات ١٩٥٤ وحتى عام ١٩٦٥، رواية مختلفة عما ذكره أحمد عبد المجيد. يقول فريد: "فى الوقت الذى باشر فيه سيد قطب دوره فى هذا التنظيم رجع المسئول الذى راجعهم فى أمر التنظيم إلى المرشد العام يسأله عن حقيقة هذا التنظيم وعما إذا كان قد حصل على إذن منه فى نشاطه الذى يقوم به والذى يحمل على الظن بأن إستخدام القوة من وسائله وإن أخفى القائمون عليه ذلك، فكانت المفاجأة الكبرى والأليمة عدم علم المرشد بهذا الأمر، وإنه لم يأذن بشئ من ذلك قط وأن الأمر بالغ الخطورة على الجماعة كلها لا على هذا التنظيم فحسب، وإنه مخالف لسياسة الجماعة. وأوضح أنه قد إستأذن منذ فترة غير قصيرة من بعض الإخوان فى أن يأذن لهم فى لقاء بعض الإخوان ببعضهم للقاء فى كتاب الله أو التواصى بالخلق الإسلامى والثبات على أمر الله ولا شئ وراء ذلك أو أكثر منه، وقد أذن فى ذلك ومن ثم كلف المرشد هذا الأخ بأن يعمل على إيقاف هذا النشاط ووقف هذا التنظيم".^{٢٢} ووفقا لفريد عبد الخالق فإن المرشد لم يوافق على تنظيم يستعد لإستخدام القوة فى عمله ويخالف الجماعة، كما أكد أن التحقيقات التى أجريت عقب إعتقالات ١٩٦٥ مع الإخوان وأعضاء التنظيم أثبتت أن جماعة الإخوان سعت إلى وقف هذا التنظيم.^{٢٣}

أيا كان الأمر فإن التنظيم أكتسب دفعة كبيرة بتولى سيد قطب قيادته الذى شرع فور توليه المسئولية فى تطوير التنظيم فكريا وحركيا. ومثلت صفحات معالم فى الطريق، الذى أصبح بدوره مادة أساسية فى برامج التربية للتنظيم، مجمل البناء الفكرى له

^{٢١} المرجع نفسه ص ٧٢

^{٢٢} على عشاوي، التاريخ المرى لجماعة الإخوان المسلمين ص ١١٤ وما بعدها.

^{٢٣} المرجع نفسه ص ١١٥

وسنشير هنا إلى الإضافات أو التوضيحات للجانب الحركى فى رؤية قطب فى ضوء مصادر أخرى غير المعالم، وأبرزها محضر التحقيقات مع سيد قطب.

بتولى قطب مسئوليته أجرى تعديلات على البرامج الفكرية التى كان يتبعها التنظيم والتى اشرنا إليها سابقا. ووفقا لشهادة أحمد عبد المجيد فإن البرنامج الذى حدده قطب كان يهدف إلى التركيز "على العقيدة ثم الحركة بهذه العقيدة فى تجمع حركى ثم الدراسة والمعرفة بالمخططات الصهيونية والصليبية لضرب الإسلام ووسائلهم فى ذلك". وكان من أساسيات هذا البرنامج^{٢٤}:

• كتابا رسالة العبودية والإيمان لابن تيمية.

• ٤ كتب لأبوالأعلى المودودى وهى المصطلحات الأربعة، مبادئ الإسلام، الإسلام والجاهلية، شهادة الحق.

• ٦ كتب لسيد قطب وهى خصائص التصور الإسلامى، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، الإسلام ومشكلات الحضارة، والعدالة الإجتماعية فى الإسلام، بعض أجزاء الظلال، ومعالم فى الطريق.

• ٥ كتب عن مخاطر الصهيونية والإستعمار الغربى على الإسلام.

• وأخيرا رسالة واحدة هى "العقائد" لحسن البنا

وما يلفت النظر أن فكر حسن البنا يكاد يكون غائبا فى برامج التربية التى وضعها سيد قطب. فمن بين أكثر من ٨ رسائل، وضعهم البنا كانوا ولا يزالوا عماد برامج التربية فى جماعة الإخوان المسلمين اكثف التنظيم برسالة واحدة هذا فضلا عن أن رسالة العقائد لحسن البنا تتركز على نواحي دينية بحثة وليس ذات قيمة فكرية وفى تقديرنا فإن مجمل رسائل البنا، التى غابت عن هذا البرنامج لم يكن سببها عدم إهتمام التنظيم بموضوعاتها، بل هناك كتب وردت فى برنامج التنظيم تغطى نفس موضوعات رسائل البنا إلا أن سيد قطب فيما يبدو فضل إختيار هذه الكتب على الرسائل. وعندى فإن سيد قطب كان يسعى إلى تنقية فكر التنظيم من الفكر السياسى لحسن البنا كما ورد فى رسائله وهو أمر لا يخلو من دلالة. وما يدعم هذا التحليل أن البرامج الأولية للتنظيم، التى وضعها على عشاوى، وكما أوردناها كانت تتضمن جميع رسائل حسن البنا.

^{٢٤} أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالناصر، قصة الكلمة لتنظيم ١٩٦٥ ص ٧٥ وما بعدها.

كانت الخطوة الأولى في البناء عند سيد قطب هي تربية الأعضاء فكريا وإمامهم بعقيدتهم الإسلامية من خلال حركة (تنظيم). فالعمل عنده يبدأ من أسفل... من قاعدة المجتمع أو كما يقول "تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة وهي إحياء مدلول العقيدة الإسلامية في القلوب والعقول وتربية من يقبل هذه الدعوة تربية إسلامية صحيحة".^{٢٥} والفترة التي تستغرقها هذه التربية لم يحددها قطب لا في كتابه المعالم ولا في التحقيقات التي أجريت معه. لكن زينب الغزالي أكدت أن فترة التربية تستغرق ١٣ عاما أسوة بالرسول الذي استمر في تربية المسلمين الأوائل طيلة العهد المكي وقد هاجر إلى المدينة بعد ١٣ عام حيث بدأ مواجهة التجمعات المناوئة للإسلام.^{٢٦}

إن تربية أعضاء التنظيم - وفقا لقطب - هي الخطوة الأساسية الواجب الاهتمام بها مهما طال زمانها ونلاحظ في هذا الصدد:

١. إن قطب يفرق بين مرحله تربية "العصبة المؤمنة" أو الطليعة أو الأعضاء المؤسسين للتنظيم وبين توسع التنظيم من خلال دعوة آخرين في المجتمع المحيط لتربيتهم وضمهم للتنظيم بهدف الوصول إلى أغلبية مؤثرة في المجتمع. فعندما خرج من السجن عام ١٩٦٤ وقبوله التعاون مع التنظيم الذي كان قائما كانت ملاحظته الأساسية عليه أنه كبير جدا - كان عدد الأعضاء قد بلغ ٢٠٠ آنذاك - وفي رأيه فإن قادة التنظيم "تعملوا بضم عدد كبير لا يمكن تربيته.. والأمر في نظري كان يجب أن يبدأ بأحد وأفراد".^{٢٧} تربية هذه العصبة المحدودة يبدأ التوسع في ضم أعضاء جدد للتنظيم بالتدرج بحيث يهضم من يتم ضمه فكر التنظيم جيدا وهكذا حتى الوصول إلى تكوين قاعدة إن لم تشمل المجتمع كله فعلى الأقل تشمل عناصر وقطاعات تملك التوجيه والتأثير في إتجاه المجتمع كله.^{٢٨}

٢. يحظر قطب على التنظيم الإشتغال بالسياسة أو التفاعل مع الحركة السياسية في المجتمع قبل الوصول إلى الأغلبية المؤثرة "يجب عدم إضاعة الجهد بالتدخل في

^{٢٥} سيد قطب، لماذا أعظموني ص ٢٩ وما بعدها.

^{٢٦} زينب الغزالي، أيام في حياتي ص ٣٨

^{٢٧} سيد قطب، لماذا أعظموني، م، ص، ص ٩٢.

^{٢٨} المرجع نفسه ص ٤٤

الأحداث السياسية المحلية الجارية".^{٢٩} وفي موضع آخر يؤكد على "عدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية".^{٣٠} وكان قطب يعيب آنذاك بشدة على حركات الإخوان المسلمين في الدول العربية إشغالهم بالعمل السياسي، خاصة في سوريا والسودان. وعلق على ذلك قائلا: "إن قيام حكم إسلامي في أي بلد لن يجيئ عن مثل هذا الطريق".^{٣١}

وبعد أن تنتهي مرحلة التربية بتكوين قاعدة مؤمنة بأن الإسلام دين ودولة تمثل أغلبية مؤثرة في المجتمع (نحو ٧٥٪ نقلا عن زينب الغزالي) يبدأ التنظيم المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية مستندا إلى أغليته المؤثرة في المجتمع". لذلك فإن قطب يحظر على التنظيم أن تكون نقطة بدء عمله المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامي، "فليس المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامي وتحكيم الشريعة الإسلامية هو نقطة البدء" لكن نقطة البدء هي التربية وتكوين القاعدة المؤثرة في المجتمع". إذن ما يدعو له قطب هو بناء المجتمع الإسلامي من أسفل وبهدوء وعلى مدى طويل للوصول إلى قمة الدولة. في الوقت ذاته يرفض قطب بشدة أن يتم إقامة الدولة الإسلامية من أعلى سواء عن طريق مطالبة التنظيم قبل أن يصل إلى أغلبية بتطبيق الحكم الإسلامي أو عن طريق "إحداث انقلاب من القمة".^{٣٢} هذا الطريق هو الأسلوب الوحيد الصحيح في رأى قطب، فلن تقام الدولة الإسلامية "إلا بمنهج بطيء وطويل المدى يستهدف القاعدة لا القمة، ويبدأ من غرس العقيدة من جديد والتربية الإسلامية الأخلاقية. وإن هذا الطريق الذي يبدو بطيئا وطويلا جدا هو أقرب الطرق وأسرعها".^{٣٣}

لكن خلال فترة التربية التي ستطول فإن احتمالات تعرض التنظيم لضربات أمنية تظل قائمة، مما قد يؤدي إلى تحطيمه ومن ثم إعادة محاولة البناء من جديد، الأمر الذي سوف يؤدي إلى صعوبة تحقيق هدف إقامة الدولة الإسلامية. لذلك يطرح ضرورة "حماية الحركة من الإعتداء عليها من الخارج وتجميدها ووقف نشاطها وتعذيب أفرادها، كما حدث للإخوان عام ١٩٤٨ ثم سنة ١٩٥٤ وسنة ١٩٥٧".^{٣٤} هذه الحماية

^{٢٩} المرجع نفسه ص ٦٤

^{٣٠} المرجع نفسه ص ٢٩

^{٣١} المرجع نفسه ص ٩٢

^{٣٢} المرجع نفسه ص ٦٤

^{٣٣} المرجع نفسه ص ٦٩

^{٣٤} المرجع نفسه ص ٢٩

التي يجب توفيرها للحركة (التنظيم) أثناء تربية الأعضاء تتم عن طريق وجود مجموعات مدربة تدريباً فدانياً بعد تمام تربيتها الإسلامية.^{٣٥} والمهمة الوحيدة لهذه المجموعات في رأى قطب هي حماية الحركة وليس الهجوم على الدولة للإستيلاء عليها. تهذه المجموعات لا تبدأ هي إعتداء ولا محاولة لقلب نظام الحكم ولا مشاركة في الأحداث السياسية المحلية. وطالما الحركة آمنة ومستقرة في طريق التعليم والتفهم والتربية والتكوين. وطالما الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة. وبغير تدمير لها بالقوة. وبغير تعذيب وتذبيح وتقتيل، فإن هذه المجموعات لا تتدخل في الأحداث الجارية. ولكنها تتدخل عند الإعتداء على الحركة والدعوة والجماعة لرد الإعتداء وضرب القوة المعتدية بالقدر الذي يسمح للحركة أن تستمر في طريقها.^{٣٥}

وبهذا المعنى لخص سيد قطب رؤيته - ورؤية التنظيم - لإستخدام القوة المادية في توفير الحماية للعمل الدعوى والتربوي. وأستبعد تماماً أية أفكار إنقلابية لإقامة الدولة. فالقوة بهدف الحماية وليست وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية. وبهذا المفهوم لإستخدام القوة يكون سيد قطب قد قضى على الفكرة التي تبنتها مجموعة عبد الفتاح إسماعيل ومؤداها أن تقوم مجموعة فدانبة باغتيال عبد الناصر - رداً على أحداث ١٩٥٤ - وأن يتم إقامة النظام الإسلامي عن طريق القوة المسلحة.^{٣٦}

وهذا لا يعنى الرفض المطلق لإستخدام القوة كوسيلة لإقامة النظام الإسلامي إنما يرفض إستخدامها قبل تكوين القاعدة المؤثرة أو علي حد تعبيره فإن "المغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسمون في سلطاتهم بمجرد التبليغ والبيان" وفي تقديرنا فإن إقامة الدولة الإسلامية - من وجهة نظر قطب - يتم عقب تكوين القاعدة المؤثرة التي ستطالب بإقامتها. فإن وافق الحكام كان به وإن لم يكن فلا بديل سوى القوة. لكن من يستخدم القوة في هذه الحالة ليست طليعة محدودة بل أغلبية المجتمع الذي أصبح مسلماً مؤمناً بوجود هذه الدولة. والمواجهة إذن تكون بين أغلبية هي قاعدة المجتمع المسلم وأقلية هي الحكم ومن يحيط به. هذا المعنى أكد عليه قادة التنظيم أثناء التحقيق معهم. فردا على سؤال للمحقق عن إتفاق التنظيم على قلب نظام الحكم بالقوة أجاب عبد الفتاح إسماعيل: "أيوه الهدف النهائي إننا نقلب نظام الحكم القائم بالقوة".

^{٣٥} المرجع نفسه ص ٣٠

^{٣٦} صلاح عيسى، فتاوة فتى تهذا ص ٢٦٩.

كان التنفيذ العملى لفكرة إستخدام القوة لحماية التنظيم تتطلب تدريب عدد من أفرادها على العمل العسكرى لتكوين نواة المجموعات التى من شأنها ردع أية محاولة من قبل الدولة لضرب التنظيم. وقد تمكن التنظيم من تكليف ٧٠ شخصا من أعضائه بالتدريب على الأسلحة ليكونوا جاهزين رهن إشارة القيادة. ومن ناحية ثانية شرعت مجموعات فنية متخصصة فى إعداد المتفجرات لإستخدامها. أما فيما يتعلق بالأسلحة فتم الإتفاق على أن ترسل شحنة منها، تم شراؤها بأموال الإخوان فى السعودية، عن طريق السودان أو ليبيا.

وسار العمل فى التنظيم تحت إشراف سيد قطب على هذا المنوال، التربية الفكرية لأعضائه والتدريب العسكرى لمجموعات بعينها لإستخدامها عند الضرورة. ومع تطور الأحداث فى عام ١٩٦٥ كانت الضرورة من وجهة نظر التنظيم قد تمت. ففى ٣٠ أغسطس ١٩٦٥ أعلن عبد الناصر من موسكو عن مؤامرة جديدة يشارك فيها الإخوان لقلب نظام الحكم. وبدأت المعلومات تتجمع أمام التنظيم بأن الأمن سيبدا حملة إعتقالات لتوجيه ضربات مؤثرة للتنظيم الذى كان فى بدايته الأولى. وقد قرر قادة التنظيم عقد إجتماع عاجل لمناقشة الأمر وتقرير خطة التحرك اللازم. وخلص أحمد عبد المجيد ما تم فى هذا الإجتماع مع سيد قطب. "كانت هناك موافقة مبدئية من الجميع على رد الإعتداء والدفاع عن النفس وذلك لحماية الدعوة.. وبدأ حصر العمليات التى ستتم داخل مصر وتحديد كل مجموعة لها وتمارينهم عليها. وبدأت عمليات التدريب على السلاح والمتفجرات وغير ذلك على أن يكون ذلك للدفاع الشرعى فقط ورد العدوان ولا يكون البدء من جهتنا أبدا..". وتمثلت هذه العمليات التى سيشرع فيها التنظيم عقب بدء تحرك أجهزة الأمن فى "إزالة رؤوس فى مقدمتها رئيس الجمهورية ورئيس الوزارة ومدير مكتب المشير ومدير المخابرات ومدير البوليس الحربى ثم نصف بعض المنشآت التى تشمل حركة مواصلات القاهرة لضمان عدم تتبع بقية الإخوان فيها وفى خارجها".^{٣٧} وقد عقب سيد قطب على ذلك قائلا: "إن هذا إذا أمكن يكون كافيا كضربة رادعة ورد على الإعتداء على الحركة وهو الإعتداء الذى تمثل فى الإعتقال والتعذيب والقتل".^{٣٨} وذلك "حتى لا يصبح الإعتداء على الحركة الإسلامية وأهلها أمرا سهلا يزاوله

^{٣٧} سيد قطب، لماذا أعظموني ص ٥٥.

^{٣٨} المرجع نفسه ص ٥٦

المعتدون في كل وقت وثانيا لمحاولة إنقاذ وإفلات أكبر عدد ممكن من الشباب المسلم" وشدد قطب لقادة التنظيم على "إن ما قمنا برد الإعتداء عند وقوعه فيجب أن يكون ذلك في ضربة رادعة توقف الإعتداء وتكفل سلام أكبر عدد من الشباب المسلم".^{٣٩}

ومع بدء الإعتقالات وقف التنظيم غير قادر على الرد، خاصة في ضوء تسارع الحملة الأمنية وقصر الوقت الذي لم يتح للقيادة أى تحرك لتنفيذ مخططاتها بالكامل. وقد لاحظ سيد قطب هذا الوضع فبعث إلى قادة التنظيم بوقف عملية السودان (الإسم الكودى لعملية رد الإعتداء) إلا إذا كانت القيادة متيقنة بأن "الضربة رادعة وشاملة" بمعنى أن تحقق الهدف منها والذي أشرنا إليه سابقا. وبذلك فإن خطة الردع يجب أن تؤدي في رأى قطب إلى وقف الحملات الأمنية ولم يكن يهدف من خلالها الإستيلاء على الدولة أو قلب نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية كما هو واضح هنا.

وخلال ثلاثة أسابيع من بدء الحملة الأمنية تم القضاء على التنظيم وإعتقل أغلب أعضائه وإنهار تماما العمل الذي كان يحلم به سيد قطب وسبق تلاميذه إلى السجن. وقد إنتزعت الإعتراقات التفصيلية بفعل التعذيب الوحشى الذى تم ممارسته على نطاق واسع داخل المعتقلات وإمتدت الحملة لتشمل منات من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين رغم أنه لم يكن لهم دور في هذا التنظيم وكان على رأسهم المرشد حسن الهضيبي.

وبتخطيط تنظيم ١٩٦٥ تكون أول تجربة للطليعة التى أهداها سيد قطب خلاصة فكره الجديد قد إنتهت. وبدأت مرحلة جديدة من داخل السجون حيث جرت مناقشات موسعة حول أفكار سيد قطب. وكما فى حياته إتقسم الإخوان بعد إعدامه مرة أخرى داخل السجون بسبب أفكاره الواردة فى معالم فى الطريق.

^{٣٩} المرجع نفسه ص ٥٤ وما بعدها

الإخوان المسلمون وتنظيم ١٩٦٥

نعود الآن إلى نقطة البداية و هي هل عبر سيد قطب فكريا عن فكر جماعة الإخوان المسلمين؟ وهل كان تنظيم ١٩٦٥ إمتدادا لجماعة الإخوان التى أوقف نشاطها عام ١٩٥٤ تعددت الإجابات فى هذا الصدد. فأغلبية الباحثين أختاروا الإجابة بنعم على هذه الأسئلة. وقلة منهم لم تقدم إجابات شافية ربما بسبب عدم وضوح هذه الإشكالية أثناء دراستهم لهذه الفترة أو بسبب نقص المعلومات وتضارب المتاح منها مما أدى إلى صعوبة تحديد موقف محدد. وسنعرض سريعا للمواقف المختلفة فى هذا الصدد وسنميز بين المراقبين من خارج الحركة الإسلامية وبين هؤلاء المنخرطين فيها. ففى دراسته عن الخطاب القطبى يؤكد محمد حافظ دياب على أن كل الخطابات الإسلامية (الإصلاحى والإعتراضى) ومع بداية ثورة ١٩٥٢ توول كلها إلى الخطاب القطبى^١. وسيد قطب عند الدكتور عبد العظيم رمضان "مفكر الإخوان الكبير"، بينما مثل عمله الشهير معالم فى الطريق من وجهة نظر الدكتور عبد الخالق محجوب "الهدف الذى يشد نحوه حركة الإخوان المسلمين"^٢. ويؤكد د. رفعت السعيد بما لا يدع مجالا للشك إن "فكر سيد قطب كان متفقا ومتسقا مع ذات المنهج الذى خطته جماعة الإخوان منذ أيامها الأولى"^٣. وعلي نفس المنوال يؤكد الدكتور سمير أمين على "إن سيد قطب يكاد يكون المنتج الإيديولوجى الوحيد للإخوان المسلمين"^٤. هذه الكتابات تنفى وجود أية إختلافات بين فكر قطب وفكر الإخوان، فلا مجال للتمايز بينها، بل إن بعضها كما سنرى يقدم تفسيراً تأمرياً للقاتلين بالتمايز بين قطب والإخوان بدعوى إن هذا التمايز ليس إلا شكلا من أشكال العمل بمبدأ النقية. ولا تشذ هالة مصطفى كثيرا عن هذه الآراء فليديها "من

^١ د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، مشار إليه فى تركى على الربيعى، العدد ١٥/١٦، السنة الرابعة، صيف ١٩٩٢، (بيروت: دار الاجتهاد).

^٢ د. أحمد ماضى، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٨٩، ص ٢٦.

^٣ د. رفعت السعيد، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٩٢.

^٤ تركى الربيعى ص ٢٠٣.

الصعب إعتبار فكر سيد قطب رغم نزعة الثورية فكرا جديدا تماما على الفكر التقليدى الذى أرساه حسن البنا أو متناقضا معه".^٥

لكن هناك تنويعات أخرى ليست على ذات اللحن الذى رده رفعت السعيد وسمير أمين وغيرهما، كان أبرزها محاولات جيل كييل ومحمد خلف الله وكلاهما لم يقدموا إجابات قاطعة حول علاقة فكر سيد قطب بفكر الإخوان المسلمين. ونلاحظ لديهما جهدهما الدؤوب فى الوصول لحل هذه الإشكالية أو على الأقل التسليم بوجود هذه الإشكالية. تكييل ينلم بأن الأفكار التى أوردها سيد قطب فى المعالم وخاصة مفهومه عن "الجاهلية" مثلت "الإضافة الفكرية التى جعلته ينفصل عن المعتقدات التقليدية للإخوان المسلمين".^٦ ولكن هل يعنى كييل إن قطب لم ينفصل عن الأفكار غير التقليدية للإخوان؟ وهل لدى الإخوان مثل هذه الأفكار؟ وما هى؟ لقد ترك كييل الباب مفتوحا دون أن يحدد رأيا قاطعا. وفيما يبدو كما ألمح كييل فإن السبب هو عدم وجود "أى معلومات مؤكدة عن أحداث ١٩٦٥ فكانت هناك تناقضات بين روايات المصادر القريبة من الإخوان المسلمين وروايات المراقبين أو المؤرخين الآخرين الذين ينتمون إلى صفوف اليسار".^٧ محمد خلف الله بدوره لا يعطى إجابات قاطعة، فعنده لعب سيد قطب دورين فى حياة جماعة الإخوان المسلمين "جاء الأول تقليديا والثانى تجديديا ثوريا". الدور التقليدى لا يعنينا فى هذا الصدد لأنه يمثل كتابات قطب السابقة عن كتاب المعالم والطبعات الجديدة من كتابه فى ظلال القرآن. هذه الكتابات تخرج عن نطاق بحثنا وعن الإشكالية التى أثارها كتاب المعالم. وما يعنينا هو الدور التجديدى الثورى الذى بدأ مع كتاب المعالم. وهذا الدور فى رأى خلف الله قد "أضاف جديدا إلى هذه الحياة - حياة جماعة الإخوان - وأحدث هذا الجديد تغييرا فى البنية المادية والبيئة المعنوية للجماعة".^٨ أما صلاح عيسى فيرى إن تنظيم ١٩٦٥ عندما بدأ عمله فى نهايات الخمسينات "عاد ببيدولوجية أكثر سلفية وأقل رحابة عما كانت عليه أفكار الحسنيين - البنا والهضيبي - منشئا جناحا جديدا فى الإخوان هو جناح القطبيين نسبه إلى سيد قطب الذى كان الأب الروحى للتنظيم الجديد وأكثر أجنحتهم محافظة وأقلها قبولا للنظام

^٥ هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٢) ص ٩٩.

^٦ جيلز كييل، النهى والفرعون ص ٣٢.

^٧ المرجع نفسه ص ١٩

^٨ محمد أحمد خلف الله، فى الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى ص ٥٩.

الديمقراطي". وسلم صلاح عيسى بوجود إختلافات بين جناح قطب والإخوان الذين مثلهم حسن الهضبي. من مظاهر هذه الخلافات إن القطبيين كفروا الحسنين، ورد الهضبي "الهادئ" في كتابه دعاة لا قضاة على معالم في الطريق. ويؤكد صلاح عيسى على أن الإخوان إنقسموا في السجون "إيان محنة ١٩٦٥ إلى قسمين رئيسيين وبدا الصراع الإيدلوجي بينها".^٩

كذلك يتضح التضارب والتناقض في كتابات المنخرطين في الحركة الإسلامية. نبداً من رد الشيخ محمد الغزالي، أبرز القيادات التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، على كلام محمد خلف الله. ينفي الغزالي بوضوح لا يقبل شك أن يكون سيد قطب صانع أفكار جماعة الإخوان "والقول بأنه صانع أفكارها باطل. والصحيح أنه أنشأ فكراً جديداً وجد مساراً له بين نفر من الإخوان وغيرهم في ظروف سياسية واجتماعية معقدة. وقد رفض حسن الهضبي، المرشد الثاني للإخوان، هذا الفكر ومضاعفاته وكتب ضده كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة".^{١٠} لكن قول الغزالي لم يكن القول الفصل في المسألة فهناك رأى آخر تبنته زينب الغزالي، والتي شاركت في تنظيم ١٩٦٥ وكانت همزة وصل بين التنظيم وسيد قطب أثناء وجوده في السجن. أكدت زينب الغزالي في كتابها أيام من حياتي إن قطب كان إمتداداً لفكر الإخوان، بل أن الهضبي قد أكل كل المسؤوليات كلها لسيد قطب".^{١١}

وهناك تنويعات على ذات اللحن، منها ما ذهب إليه محمد وزينب الغزالي، لكن هناك من ينفي أن يكون قطب ممثلاً لفكر الإخوان وفي المقابل هناك من يؤكد على صحة ذلك. ونجد في هذا السياق كما من التناقضات العجيبة. فيعتبر صفوت منصور، وهو إخواني معروف، فكر سيد قطب بمثابة "إمتداد لفكر جماعة الإخوان المسلمين وتجديد لشبابها الفكري والحركي".^{١٢} وقد أكد صلاح شادي، عضو مكتب الإرشاد لجماعة الإخوان المسلمين، قبل أن يتوفاه الله أن "حسن البنا البذرة الصالحة للفكر

^٩ صلاح عيسى، الكارثة التي تهددنا ص ٢٦٥.

^{١٠} محمد الغزالي، تعقيب على ورقة محمد أحمد خلف الله، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ص ١٠٠.

^{١١} زينب الغزالي، أيام في حياتي ص ٤٠.

^{١٢} صفوت منصور، مشار إليه في رفعت المعيد، قضايا فكرية، ص ٩٦.

الإسلامي، وكان سيد قطب الثمرة الناضجة لهذا الفكر المستدير.^{١٣} بينما لا يرى محمد توفيق بركات في سيد قطب "استمرار لمدرسة البنا الفكرية" ولا إعتبره "تلميذاً متخرجاً منها".^{١٤} بل إعتبره "ظاهرة خاصة لها طابعها المميز" وإن سيد قطب مجدد حقيقي إستقل بمنهج فكري خاص به. وعلي العكس رأى المرشد الثالث لجماعة الإخوان المسلمين عمر التلمساني أن قطب "لم يمثل إلا نفسه ولم يمثل الإخوان المسلمين".^{١٥}

إزاء هذا التناقض في الآراء، وأحياناً في الروايات كما سنوضح، يجب الحذر عند إستخلاص النتائج حول إشكالية علاقة فكر قطب بجماعة الإخوان إستناداً إلى ما يراه بعض الإخوان، وإلا وقعنا في المغالطة التي وقع فيها رفعت السعيد والذي بنى موقفه الداعي إلى نفي أى تمايز بين فكر قطب وفكر الإخوان إستناداً إلى رأى بعض الإخوان دون أن يشير إلى الآراء الأخرى التى تنفي هذه العلاقة. وسوف نحاول بقدر ما نستطيع جمع الحقائق من كافة الشهادات والآراء مع مقارنة الروايات المختلفة لإستبعاد بعضها والإعتماد على البعض الآخر. وسيكون المحك الأخير هو آراء سيد قطب نفسه كما وردت في المعالم. ومن ثم فإن قول الغزالي بأن سيد قطب لم يعبر عن فكر الإخوان أوقول آخرين بأنه إمتداد لهذا الفكر لا ينهض دليلاً في حد ذاته إن لم يكن هناك ما يؤيده في كتابات سيد قطب. وبعد أن ننتهي من إيضاح رأينا في هذه الإشكالية وفق هذا المنهج سنحاول إيجاد تفسير منطقي لهذا التضارب في الآراء والروايات.

وعندما نستند إلى فكر سيد قطب كعامل حاسم في تقرير علاقته بفكر الإخوان لا نعنى فحسب رؤيته للعالم بل وما يطرحه لتغيير هذا العالم، أى إننا نتحدث عن فكر قطب النظرى والحركى كما ورد في كتاب المعالم وكذلك إسهاماته التى بلورتها تجربة تنظيم ١٩٦٥. خاصة في المجال الحركى. ويمكن القول بأن البناء الفكرى الذى يدعو إليه سيد قطب يتمثل فى: فكرة "الجاهلية" التى مثلت نفياً لكافة الأنظمة القائمة بإعتبارها غير شرعية، مما يستوجب الخروج على هذه الأنظمة ومحاربتها. و"الحاكمية" بإعتبارها معياراً وحيداً للحكم بإسلام أو كفر المجتمعات التى يغيب عنها

^{١٣} صلاح شادى، صفحات من التاريخ، حصاد العمر ص ٧٧.

^{١٤} محمد توفيق بركات، مشار إليه فى د. أحمد ماضى، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٨٩، ص ٣٤ وما بعدها.

^{١٥} عمر التلمساني، مشار إليه فى جيلز حيل، النبى والفرعون ص ٥٠.

الحاكمية بإعتبارها مجتمعات كافرة وهى "دار حرب" يستوجب قتالها حتى تعاد إلى الإسلام. هذه هى مقولات التحليل الأساسية عند سيد قطب التى إستعان بها فى تقرير حكمه على المجتمعات القائمة بإنها جاهلية ومن الضرورى قتالها. وهى تمثل أيضا مجمل البناء النظرى لسيد قطب.

وإذا ما إنتقلنا إلى فكر الإخوان المسلمين للمقارنة مع هذا البناء النظرى لسيد قطب فسنجد ثمة تمايز بين رؤيته وبين هذا الفكر كما صاغه حسن البنا وحسن الهضيبى من بعده. فلم يحدث أن استخدم البنا ولا الهضيبى مفهوم الجاهلية أو الحاكمية أو دار الحرب وربما لم ترد فى كتاباتهم من الأساس. لم يدع البنا يوما إلى إتهام المجتمع المصرى الذى عاصره بأنه غير إسلامى.

صحيح أن هناك بعض كتابات متناثرة تقترب بدرجة من أفكار سيد قطب ولكن تظل أفكار الأخير قاطعة فى تأكيدها على كفر المجتمعات ووصفه لها بالجاهلية وغياب الحاكمية. من هذه الكتابات ما طرحه حسن البنا فى مايو ١٩٤٨، والتاريخ هنا هام يجب تذكره، فى مقال بجريدة الإخوان المسلمون بعد أن أصدر مكتب الإرشاد قرارا ببدء "معركة المصحف" حيث وردت بعض عبارات قالها البنا تنفى صفة الإسلام عن الأمة والحاكم طالما لم تطبق شريعة الإسلام. ولكن هذه العبارات المتناثرة لا تمثل خطأ فكريا واضحا ومتبلورا، بل على العكس فإن المستقر لدى البنا وكما ورد فى الرسائل المختلفة هو التسليم بوجود الأمة المسلمة التى كان يتوجه لها بالتحية فى إفتتاحيات عديدة لمقالاته وأحيانا أخرى يدعوها إلى موقف بعينه. كذلك فإن البنا دأب على توجيه النصح للحكام لأن الدين نصيحة، ولا يتصور أن يوجه النصح لحاكم كافر. ومن ثم فإن الفقرات التى تحمل بذرة التكفير ربما كانت تعبيرا عن أسلوب خطابى وليست تقريراً لحقائق أو مواقف. والأهم من ذلك أن هذه الفقرات لم يكن لها أثر فى الممارسة العملية، ففى الوقت الذى كتب فيه البنا هذا الكلام - عقب إعلان معركة المصحف - إتخذ مكتب الإرشاد قرارا بالإستعداد للإنتخابات البرلمانية. وإذا أخذنا الظاهر من أقوال البنا فكان من المنطقي أن يعلن رفضه لمعركة البرلمان بإعتباره من مؤسسات الكفر لأن البرلمانات تسن أحكاما تخالف شرع الله وهو التسلسل المنطقى لتكفير المجتمع أو الحاكم. وربما يثير ذلك إشكالية تناول الباحثين لأراء المفكرين الذين كان لهم مهام حركية طاغية مثل شخصية البنا. فكما يشير طارق البشرى عندما "تناول بالدراسة

مفكرا حركيا فقد وجب علميا أن نتعامل معه بطريقة مختلفة ومفاهيمه لا تؤخذ من ظاهر عباراته وحدها ومقاصده لا تستخلص من محض أقواله.... لأن إستخدامه للعبارة... ليس من الحتم أن يرد بمفهوم نمطي... إن القول المكتوب للمفكر الحركي لا يدل على موقف فكري إلا إذا امتد إلى نوع من التكرار يعطى الإنتباع بأن ثمة درجة من الإستقرار عليه كموقف فكري".^{١٦}

ولكننا نجد تشابها بين ما يقوله قطب إن النطق بالشهادتين غير كاف للقول بأن الفرد مسلم طالما شريعة الإسلام غائبة ولم يعمل من أجل عودتها، وبين ما طرحه حسن البنا ذات مرة قائلا: "لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاها".^{١٧} أى أن هناك شرط العمل بمقتضى هذه الشهادة ولم نجد توضيحا لهذا المعنى فى كتابات البنا الأخرى. ولكن الهضيبي كان موقفه فى هذا المسألة واضحا. فقد أثبت بإختلافه مع الفقرة التى وردت فى كتاب معالم فى الطريق والتى تحدث فيها قطب عن أن المرء لن يكون مسلما وإن نطق بالشهادتين حيث أثار فى أكثر من موضع: "ليس المجتمع الإسلامى هو الذى يضم أناسا ممن يسمون أنفسهم مسلمين بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون هذا المجتمع وإن صلى وصام وحج البيت الحرام". فلدى الهضيبي نطق الشهادتين كاف لكى يكون المرء مسلما دون البحث عن كونه عمل بمقتضاها أم لا. وظل موقف الإخوان من هذه المسألة واضحا. يقول المرشد الرابع حامد أبو النصر: "لسنا من أنصار التكفير لأنه فى الإسلام يكفي أن نقول الشهادتين".^{١٨}

كما أننا لا نجد أى من مفاهيم سيد قطب فى أعمال حسن الهضيبي، بل إنه فى كتابه دعاة لا قضاة - ودلالة العنوان لاتخطئها عين -، إنتقد بشدة تلك الأفكار وفندها. ورغم إنه لم يصرح بإنها رد على أفكار سيد قطب حيث كان النقد موجها لأفكار المودودى بالأساس إلا أن سيد قطب فى إستخدامه لمفاهيم الجاهلية والحاكمية وغيرها كان ينقل أساسا عن المودودى. وقد أكد نصر أبو زيد "المودودى حاضر فيه الخطاب القطبى

^{١٦} طارق الشربى، مقدمة كتاب إبراهيم البيومى غام، الفكر الميسلى للجام حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والإشراف الإسلامية، ١٩٩٢)

^{١٧} حسن البنا، رسالة بين الأمل واليوم، مشار إليه فى أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبد الناصر القصة الكاملة لتنظيم الإسلام، ص ٤٠٣.

^{١٨} حامد أبو النصر، مجلة المصور، أغسطس ١٩٨٧، مشار إليه فى أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبد الناصر، القصة الكاملة لتنظيم الإسلام، ص ٤٠٣.

بشكل لا يحتاج لإثبات".^{١٩} ليس من الصعب أن نفهم إن نقد الهضيبي لأفكار المودودي كان فى الواقع تنقيدا لمقاطع بعينها فى كتاب معالم على الطريق.^{٢٠}

وقد رأى رفعت السعيد إن محاولات الهضيبي وغيرها فى رفض أفكار قطب كانت نوعا من التقيّة لكتمان الحقيقة فيقول: "إن جماعة الإخوان لم تبد تعاطفها مع الكتاب إذ أنه قد تسبب لها فى محنة جديدة عام ١٩٦٥ بل لعلها قد بالغت فى التقيّة فأثّرت الكتاب وأحيانا إستكرته".^{٢١} وفى الواقع لم يعط رفعت السعيد تفسيراً مقبولا يجعلنا نرى فى رفض الهضيبي لكتاب المعالم إتباعا لمبدأ التقيّة لا رفضا حقيقيا، إذ أن قوله أن الهضيبي قام بذلك كنوع من التقيّة محض قول مرسل، وكما أنه يتناقض مع المنطق. فكتاب دعاة لا قضاة لم يكتب قبل حملة الاعتقالات بل إن سطره كتبت داخل السجن وأثناء صراع مرير مع تلاميذ سيد قطب إمتد بعد إعدامه. ويكفى القول بأن دعاة لا قضاة جاء بعد صدور الأحكام فى قضية ١٩٦٥ والتي كان سببها كتاب المعالم، ومن ثم أصبح الوضع من الناحية القانونية منتهيا ومستقرا كما إن هذا الكتاب أعيد طبعه مرة أخرى عام ١٩٧٧ ردا على تيار التكفير والهجرة فى ظروف لم يكن فيها تهديد للإخوان فى ظل علاقة وثيقة مع السادات.

ويهمنا هنا أن نتوقف قليلا عند أثر أبوالاعلي المودودي وحسن الندوى - وخاصة كتابهما المصطلحات الأربعة للقرآن وماذا خسر العالم بتخلف المسلمين - على سيد قطب وكتابه معالم فى الطريق بخلاف باقى قادة الإخوان المسلمين. ويمكن القول إن مقولات "الجاهلية" و"الحاكمية" و"دار الحرب" هى الأفكار الأساسية لديهما ونقلهما سيد قطب إلى العربية.^{٢٢} ويمكن القول أيضا أن المودودي والندوى - والأول على الأخص - كانا المرجعية الفكرية لسيد قطب ولكتابه المعالم. ولا نجد فى المعالم أى أثر لحسن البنا على عكس النهج المتبع فى كتب جميع قادة الإخوان المسلمين. ويؤكد صحة هذا التحليل البرنامج الفكرى الذى وضعه سيد قطب إذ نجد غيابا يكاد يكون كاملا لحسن البنا، بينما حظى المودودي بنحو خمسة كتب.

^{١٩} نصر حامد أبوريد، نقد الخطاب الدينى، (القاهرة: دار سينما، ١٩٩٢) ص ٧٣.

^{٢٠} جيلز كويل، النهى والفرعون ص ٤٨.

^{٢١} رفعت السعيد، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٩٣، ص ١٦٨.

^{٢٢} محمد حسنين هيكل، خريف القضاة، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨) ص ٢٨٨.

فى هذا السياق، التآثر بالمودودى، تبنى سيد قطب مفهوم الحاكمية كما طرحه المودودى. وهو عند الأخير ركيزة النظام الإسلامى وعنده أيضا هذا النظام يوازى الثيوقراطية.^{٢٣} وإذا كان سيد قطب يكاد يكون "شارحا لأفكار المودودى ومفسرا لها"^{٢٤} فإننا نستطيع القول بأن خلاصة مفهوم الحاكمية الذى تبناه قطب يصل بنا فى التحليل الأخير إلى الدولة الثيوقراطية "الإلهية" وثمة فقرات مختلفة تتبنى بهذا المفهوم. يقول قطب عن تصوره للشرعية فى ضوء مفهوم الحاكمية "إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل فى أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة... وفى أصول النشاط الفكرى والفنى جملة".^{٢٥} ومفهوم الشريعة هنا ليست القوانين كما يتصور البعض بل كل الأصول أعلاه، وهنا "قلايد من التلقى عن الله فيما يتعلق بالشرعية بالمعنى السابق. وسيد قطب هنا يدعو إلى تنفيذ كل ما سبق بشعور التلقى والتفويض والعمل".^{٢٦} وهذا المنهج الذى يدعوله قطب والمستمد من مفهومه للحاكمية "ينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية" على حد تعبيره.^{٢٧} لذلك يمكن القول بأن قطب يدعو إلى حكم ثيوقراطى، وهو ما أعلنه المودودى بوضوح. فعنده يقوم الحاكم بوظيفة خليفة الله فى الأرض، لذلك يرفض المودودى أن "يطلق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية".^{٢٨} وإذا كان مفهوم الحاكمية، كما يطرحه قطب متأثرا بالمودودى، يودى فى التحليل الأخير إلى إعتبار الدولة الإسلامية المنتظرة دولة ثيوقراطية (إلهية) فإن نظرية "تطبيق الشريعة" التى تمثل جوهر الدولة الإسلامية، التى يدعولها الإخوان كما صاغها البنا وطورها عبد القادر عودة والهضبي، مختلفة تماما.

وفى الواقع لا توجد نقاط تماس واضحة بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان المسلمين فيما يتعلق بمقولات التحليل الثلاث التى إعتددها قطب وهى الجاهلية والحاكمية ودار

^{٢٣} محمد إبراهيم مبروك، مواجهة المواجهة، المناقشة الإسلامية للتفكير العلمانية وكتب المواجهة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٩٤) ص ٨٢.

^{٢٤} نصر حامد أبوريد، نقد الخطاب الدينى ص ٦٤.

^{٢٥} سيد قطب، معالم فى الطريق، ص ١٣٦.

^{٢٦} المرجع نفسه ص ٢١.

^{٢٧} سيد قطب، معالم فى الطريق، مشار إليه فى نصر حامد أبوزي، نقد الخطاب الدينى، ص ٦٤.

الحرب. لكن يمكن القول بإطمئنان إن هناك خلافا جذريا بين ما يطرحه قطب في المجال الحركي وبين رؤية الإخوان المسلمين منذ حسن البنا وحتى اليوم. ويمكن تفصيل ذلك على النحو التالي:

١. **إختلاف المراحل:** السمة الأساسية للفكر السياسي لحسن البنا هي التدرج في مراحل العمل المختلفة حتى الوصول إلى مرحلة التغيير. ففي رأى البنا توجد ثلاث مراحل يستلزم العمل بها، هي مرحلة التعريف ويتم فيها إيلاغ دعوة جماعة الإخوان بكل الوسائل الممكنة إلى الناس كافة. مرحلة التكوين وفيها تهتم الجماعة بتكوينها التنظيمي والعمل على ترقية وعى أعضائها مع إختيار القادر منهم على العمل. المرحلة الثالثة هي مرحلة التنفيذ حيث تسعى الجماعة إلى تحقيق أهدافها ومخططاتها. هذه المراحل الثلاث لا صدى لها في فكر سيد قطب كما ورد في المعالم، فعند قطب وكما أوضحنا هناك مرحلتان: الأولى تقتضى تكوين الكيان العضوى (التنظيم) في سرية مطلقة وعزلة عن الواقع الجاهلى المحيط، ويتم خلالها تربية الأعضاء عقائديا إستعدادا للحظة المطالبة بالحكم بعد اتساع التنظيم ليشمل غالبية المجتمع. والمرحلة الثانية مرحلة الصراع المكشوف بين أغلبية المجتمع التى تحولت للإسلام وبين النظام بهدف إقامة الدولة الإسلامية. والتناقض واضح بين رؤية البنا ورؤية قطب ليس فحسب في إختصار المراحل عند قطب، بل في أسلوب التنفيذ القائم على العزلة ونبذ العمل السياسى والاعتماد على السرية. وستوضح هذه النقطة عند حديثنا عن الرؤية الحركية لقطب ومقارنتها برؤية البنا.

٢. **القطيعة مع الجاهلية:** منذ اللحظة الأولى لوجود التجمع الحركى المسلم (التنظيم) فإن سيد قطب يدعوه لمفاصلة الواقع الجاهلى (المجتمع) والإستعلاء على قيمه وتقاليده وعاداته وسلوكياته وكل ما يمت له بصلة. وتبدأ القطيعة من الثقافة، حتى تلك التى نسميها الثقافة الإسلامية وهى لدى قطب ثقافة جاهلية، وكذلك الممارسة السياسية بكافة أشكالها: الانتخابات البرلمانية وال نقابات وغيرها والعمل العام من خلال المؤسسات المختلفة بل نلحق لديه أيضا تحذيرا من العمل المهني في مؤسسات الدولة. فالعمل في تلك المؤسسات من شأنه تدعيم المجتمع الجاهلى وهو ما يتناقض مع هدف إزالته. وتوجد عبارات عديدة تؤكد على هذا المعنى سنورد بعضها على عجاله. يقول قطب:

٢٨ محمد جمال باروت، "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية، في مجلة الوحدة، العدد ٩٦، ص ٢٧.

"إننا وإياه - المجتمع الجاهلي على مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد النهج كله ونفقد الطريق".^{٢٩} وفي موضع آخر يقول: "ليس لنا أن نجاري الجاهلية في شيء من تصوراتها ولا في شيء من أوضاعها، ولا في شيء من تقاليدها". ويقول: "حين يقوم هذا المجتمع الإسلامي فعلا، تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تسريع.. عندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم وفي سن الشرائع".^{٣٠} ويضيف قطب: "الذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام وتشريعات للحياة بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلا تحكيم شريعة الله وحدها... الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة هذا الدين ولا كيف يعمل في الحياة كما يريد له الله". وسنكتشف إن ضمن هؤلاء غير العالمين بالإسلام حسن البنا وقادة الإخوان الذين سعوا ولو بشكل جنيني إلى وضع برامج !!.. وفي موضع آخر سيكون هؤلاء "واهمين". يقول قطب في تفصيل ذلك: "لقد يخيل لبعض المخلصين المتعجلين... إن عرض أسس النظام الإسلامي بل التشريعات الإسلامية كذلك على الناس مما يمهّد لهم طريق الدعوة... وهذا وهم تتشبه العجلة.. وفي رأي يوسف القرضاوي فإن سيد قطب يحقر كل من يدعو إلى النظام الإسلامي في مرحلة ما قبل الدولة الإسلامية، ويسخر من "فكرة تجديد الفقه وتطويره وإحياء الإجهاد".^{٣١} ويشدد قطب على رفضه لهذه المسألة ويدعونا إلى هدم المجتمع الجاهلي دون أن نسأله عن برامج أو سياسات ستطبق في المجتمع القادم الذي يدعو له. وربما تكون الخطوة التي من شأنها مخالطة (الجاهلية) ومن ثم ضياع الطريق.. طريق تأسيس الدولة الإسلامية يتعطل في المشاركة في الانتخابات البرلمانية.. أليست من تقاليد الجاهلية وتصوراتها". لكن ليست المشكلة التي يثيرها قطب هي رفض ممارسة السياسة بكل أنواعها كما أوضحنا عند حديثنا عن تنظيم ١٩٦٥. فهي لديه "تضييع للجهد" ولن تؤدي "إلى الحكم الإسلامي" وغيرها من التعبيرات القاسية التي ترفض العمل السياسي وتحقره.

وما يطرحه سيد قطب في هذا الشأن من رفض للثقافة الإسلامية ونبذ ورفض البرامج أو حتى مجرد الدعوة للنظام الإسلامي قبل قيام الدولة الإسلامية يمثل مخالفة جذرية للفكر الحركي للإخوان المسلمين ليس فحسب في عهد البنا بل في عمر الجماعة

^{٢٩} سيد قطب، معلم في الطريق، ص ٢٢.

^{٣٠} المرجع نفسه ص ٢٨.

^{٣١} د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص ١١٠.

منذ بدأت وحتى الآن. فالواقع التاريخي للجماعة يؤكد إصرار الإخوان على المشاركة في الانتخابات البرلمانية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ ثم في السبعينات والثمانينات من هذا القرن. كذلك فإن الجماعة أدبت على تقديم نماذج من الطول الإسلامية في صورة شركات وجمعيات وغيرها من المؤسسات الخيرية وهي نوع من الممارسة السياسية التي استهدفت التعريف بنشاط الجماعة أو دعمها مالياً، وكلها أنشطة يرفضها سيد قطب. كما أن الثابت في عهد حسن البنا وما بعده محاولة الجماعة بدأب على مخاطبة الحكام. نذكر في هذا الصدد الرسالة الشهيرة لحسن البنا "تحو النور"، التي وجهها للملك فاروق والمسؤولين في الدولة والأحزاب المختلفة، وكذلك رسائل الهضيبي ومذكراته لقادة الثورة. كما تقدم الإخوان ببرامج تطرح وجهات نظر أحياناً تكون غامضة أو ملتبسة ومن ذلك بعض رسائل حسن البنا مثل "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي"، "نظام الحكم"، "النظام الإقتصادي". كما استمر على نهج الهضيبي وقدم برنامجاً تضمن بيان الإخوان المؤيد لثورة ٢٣ يوليو والبرنامج الذي تقدموا على أساسه لكي يشهروا حزباً سياسياً بعد حل الأحزاب السياسية عام ١٩٥٣ وطرح إخوان اليوم برنامجاً في انتخابات ١٩٨٧ والذي عرف باسم "برنامج تحالف حزب العمل". باختصار كانت جماعة الإخوان المسلمين تسعى لأن تكون حركة سياسية تتفاعل مع الواقع بكل تشابكاته وتعقيداته وتدعو أعضائها لينشطوا في هذا الواقع بهدف التغيير بينما كان سيد قطب يدعو إلى حركة منفصلة على ذاتها تخاصم الواقع وتحظر مجاراته أو التفاعل معه.

وكما لاحظ عبدالله النفيسي فإن "سيد قطب يطرح على الصعيد الحركي والتنظيمي مفهوم العزلة في فترة الحضارة. إذ على الحركة الإسلامية أن تعتزل المجتمع في فترة التكون لكي تتحاشى كل مؤثرات الجاهلية التي تحيط بها وترجع إلى النبع الخالص أي القرآن الذي تكون عليه الجبل القرآني الفريد وفق هذا المفهوم يؤكد قطب إن لا صلح مع الواقع الاجتماعي بصورته الحالية وتمضى المقولة إلى حد المفارقة مع الواقع الاجتماعي وتغييره من جذوره. ولا شك أن ذلك يصطدم بمقولات مؤسس الحركة حسن البنا والهضيبي". ويؤكد النفيسي على الخلاف قائلاً: "من يتأمل الخط التفاعلي للإخوان منذ الأربعينات مروراً بمطالع الخمسينات يلحظ مشاركتهم الفعالة في صياغة الخطاب السياسي والاجتماعي للمجتمع المصري". وكلا المنهجين على طرف النقيض فنهج قطب يدعو للعزلة والإنكفاء على الذات بينما نهج البنا يسعى للإطلاق

والإشتباك.^{٣٢} وفي الواقع فإن هذا الفرق هو ذاته الفرق بين إمكانية الدعوة والعمل العلني والممارسة السياسية على نطاق واسع قبل ١٩٥٢ وبين مصادر المجتمع والقمع بعد ١٩٥٤. لذلك لم يكن غريبا أن يظهر كتاب المعالم في هذه الفترة كرد فعل ينطلق من واقع ساكن في مجتمع لا يسمح بوجود حركة ولو معتدلة.

وقد وجه قطب النقد للمنخرطين في الحركة الإسلامية والداعين إلى تشبيه ما يدعون إليه بما هو موجود في الواقع من نظريات وضعية أو هؤلاء الذين يقدمون الإسلام تحت عنوان "ديمقراطية الإسلام" و"إشتراكية الإسلام".^{٣٣} ولا يحتاج الباحث لجهد ليذكر أن من طرح هذه العناوين هم الإخوان المسلمون بل أن مؤسس الإخوان في سوريا مصطفى السباعي كان من أبرز كتبه الإشتراكية في الإسلام. ولا نعتقد أننا نخطئ حين نقرر بأن سيد قطب كان واعيا إلى أنه يوجه نقدا لرفاق الأمس، للإخوان المسلمين.

وقد قوبل هذا بنقد مرير من قيادات الحركة الإسلامية المنتمين إلى مدرسة حسن البناء، حيث لخص يوسف القرضاوى، أحد ألمع هذه القيادات، رؤيته لسيد قطب في عبارات قاسية فيقول: "يجب أن نعترف أن الفترة الماضية وخصوصا في الخمسينات والستينات كانت مجالا خصبا لإنتشار نوع من الأفكار السوداء في الساحة الإسلامية. فقد غلب الفكر الذي ينزع إلى الرفض والتشاؤم والإتهام وسوء الظن بالآخرين على اختلاف نزعاتهم وإتجاهاتهم حتى المسلمين منهم". ويضيف القرضاوى: "قئ هذه المرحلة شهدت كتب الشهيد سيد قطب التي تمثل المرحلة الأخيرة من تفكيره، والتي تنضح بنكفير المجتمع وتأجيل الدعوة إلى النظام الإسلامي والسخرية بفكرة تجديد الفقه وتطويره وإحياء الإجتهد، وتدعو إلى العزلة الشعورية عن المجتمع وقطع العلاقة مع الآخرين وإعلان الجهاد الهجومي على الناس كافة، والإستخفاف بدعاة التسامح والمرونة ورميهم بالسذاجة والهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية".^{٣٤} لقد لخص القرضاوى أبرز ملامح الرؤية الفكرية لسيد قطب التي لم تكن فحسب تخالف ما إستقر لدى الإخوان بل تنقدهم بمرارة وحدة. وفيما يبدو لم يكن هناك بد للقرضاوى من أن

^{٣٢} د. عبدالله النفيس، الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ، د. عبدالله النفيس، تحرير، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي

^{٣٣} سيد قطب، معالم في الطريق ص ٦٩.

^{٣٤} د. يوسف القرضاوى، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص ١٠٩ وما بعدها.

يكون صريحا - بنص عبارته - في رفض هذا الفكر الذي وصفه "بفكر الأزمة" و"فكر المحنة".

يتفق المستشار طارق البشري مع القرضاوى بل يزيد عليه في الوضوح والحسم: "أن سيد قطب صاحب فكر يختلف كثيرا عن فكر حسن البنا. فكر البنا لمن يطالعه فكر إنتشار وذبوع وإرتباط بالناس عامة وهو فكر تجميع وتوثيق للعري. وفكر سيد قطب فكر مجانبية ومفاصلة وفكر إمتناع عن الآخرين. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب". ويؤكد على أن "مدرسة سيد قطب وما تفرع عنها من مدارس تمثل رؤى لأفكار خرجت عن فكر مؤسس الجماعة حسن البنا".^{٣٥}

أما معاصرو سيد قطب، سواء المنتمين للتنظيم الذى كان يتزعمه أو المنتمين للإخوان، فقد كانوا أيضا على وعى بأن المنهج الذى طرحه قطب يتناقض مع رؤية البنا والإخوان من بعده. فجد صدى لإشارات سيد قطب المتناثرة عن رفضه للمنهج الحركى للإخوان عند أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ وهو علي عشاوى الذى أورد فى مذكراته إستقباله لرؤية قطب على النحو التالى كان هذا الأمر جديدا علينا بهذا الفهم فإنه يؤدى حين تتعمق فيه وتسير على دربه إلى أن تستشعر إنك بعيد عن عقيدة الناس. وإن الناس قد بعدوا عن دينهم وتستطيع الإحساس بأنك فى واد وهم فى واد آخر. وأنهم فعلا ليسوا بمسلمين. ويترتب على هذا الإحساس أمور كثيرة وخطيرة منها إعتبار الناس كفارا وإن تعزلهم وأن تستبيحهم.. كان هذا إتجاها خطيرا".^{٣٦} ويصف أحمد عبدالمجيد أحد قادة التنظيم أول لقاء مع قطب قائلا: "حدث معنا حديثا مثيرا بإسلوب جذاب يشد الإنتباه وسمعنا منه مفاهيم جديدة لأول مرة".^{٣٧}

بينما وقع صراع داخل السجن قبل الإفراج عن سيد قطب عام ١٩٦٤ بينه وبين أعضاء الإخوان الذين رفضوا فكره وقد تعرضنا لهذا الخلاف فى موضع سابق. وسنحاول فى هذا الجزء أن نربط ما بين الواقع التاريخى فى هذه الفترة وبين هذه البنية

^{٣٥} طارق البشري، فى التاريخ المعاصر، فى د. عبدالله النفيس، تحرير، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ووثائق فى نقد الذاتى

^{٣٦} على عشاوى، التاريخ المرى لجماعة الإخوان المسلمين

^{٣٧} أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالنصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥ ص ٧٠.

الفكرية والتنظيمية. وما نلاحظه على الخطاب القطبي عموما دعوته إلى بنية متقلبة فكريا وتنظيميا، وهو ما سنفصله فيما بعد.

فى المجال الفكرى كانت الجاهلية والحاكمية مفهومين إعتراضيين على واقع متأزم فى رأى الحركة الإسلامية. هذا الواقع هو واقع مصر الخمسينات والستينات، حيث الحاكم العادل والمستبد فى آن واحد. العادل حيث مثلت الناصرية آنذاك مفهوما شعبويا راديكاليا فى الإصلاح الإجتماعى إعتقادا على مبدأ العدالة الإجتماعية وسياسة التأميم وقد إكتسب هذا الحاكم - عبدالناصر - شعبية جماهيرية محليا وعربيا تنامت لتفاعل سياسته الإجتماعية والإقتصادية مع الكريزما التى كانت أهم سمات شخصيته. وهذا الحاكم أيضا كان مستبدا ومفرقا فى عدائه للديموقراطية، وتمثل ذلك ليس فى الإعتقالات والتعذيب فقط بل أيضا فى مصادرة مؤسسات نواة المجتمع المدنى التى كانت فى طور النمو قبل ٢٣ يوليو. وهو ما تبلور فى منع أية حركة سياسية خارج مؤسسات الدولة وخارج الحكم. هذا الواقع أجهض المشروع الإخوانى ليس بفعل الحملات الأمنية على أعضاء الجماعة فى محنة ١٩٥٤ فلم يكن ذلك سوى نتيجة لتطبيق البرنامج الشعبوى للإخوان المسلمين الذى تبلور فى الضريبة التصاعدية والإصلاح الزراعى وقبول مقولة الأمة العربية داخل الأمة الإسلامية.^{٢٨} فلم يعد هناك ما يميز شعبية الإخوان عن شعبية الناصرية.

ولم يكن فكر سيد قطب كما ورد فى المعالم إلا ردا على هذه الأزمة ووعيا مشوها بتجلياتها. فلم يعد متاحا أمام الإخوان إتباع المنهج الحركى التقليدى كما وضعه حسن البنا لا الممارسة السياسية ولا الإجتهد فى تقديم رؤى أو برامج لأن الواقع قد تجاوزها ولا التربية الفكرية والسياسية لأعضاء الجماعة التى أصبحت محظورة. لم يكن هناك سوى طريقتين: الأولى السكون لحين مرور العاصفة وكان هذا إختيار قيادات الإخوان ومرشدهم. والثانى حركة منغلقة تعزل الواقع وتخاصمه. ويكمن إنغلاقها فى غياب أى دور للجماهير ليس فى رؤية الحركة للتغيير فقط إنما أيضا فى تكوين هذه الحركة. كان قطب يدعو إلى تنظيم سرى ومحدود العدد كما أوضحنا. لم يكن ممكنا التفكير فى تنظيم جماهيرى فى الوقت الذى كانت فيه الجماهير ملتفة أو منسحقة إعجابا بالقائد الملهم

^{٢٨} انظر فى تفصيل ذلك محمد جمال باروت، "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية"، وصلاح عيسى، الكارثة التى تهددنا.

وبرايات القومية والإشترابية. كان سهلاً آنذاك لمفكر مثل قطب يراقب الأوضاع، من داخل السجن، أن يتبنى "الجاهلية" و"الحاكمية" كمفهومين إعتراضيين على الواقع المحيط، وإستادا إليهما يضع نظرية جديدة في العمل ويعيد صياغة نظرية الإخوان. إستخدم قطب مفهوم الجاهلية مثلاً ليعيد للحركة الإسلامية تفتتها التي فقدتها مع فقدان جماهيريتها بسبب إستلاب الجماهير من وجهة نظره وفقدانها لمبادئ الإسلام. وبدأ الأمر في ذهن قطب أن الحركة الإسلامية لم تفقد جماهيرها بل الجماهير هي التي فقدت إسلامها. كذلك كانت "الحاكمية" - بدرجة ما - مجرد رد على ذلك الحاكم المستبد الذي سيطر على الحكم دون مشاركة الإسلاميين بل وإستبعادهم قسراً ووضعهم في المعتقلات. لم يكن الصراع بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر صراعاً "حول الدين والعقيدة، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شؤونه".^{٣٩}

لكن "الجاهلية" و"الحاكمية" ليسا مجرد مفهومين نظريين بل تبلورا في رؤية حركية. كان ينبغي وفق تسلسل هذا التفكير - تفكير قطب - أن يتم بناء جماعة الإخوان أو جماعة جديدة، كما رأينا، في تجمع حركي نخبوي يسوده نظام صارم وآلية التقى والتفويض والإنضباط الحديدي.^{٤٠} هذا التجمع معاد للجماهير ومنغلق على ذاته رافض للواقع "الجاهلي"، لا إقتراب أو تهاون أو تهادن معه، ولا تفاعل أيضاً، وهو ما يظهر بوضوح في كتاب المعالم. باختصار كان سيد قطب يدعو إلى بنية فكرية وتنظيمية مغلقة ومغايرة تماماً للبناء وللإخوان من بعده. هذه البنية كانت رداً إيديولوجياً على النظام الناصري. وهناك إشارات واضحة في المعالم تدعم هذا التحليل. وقد ناقش نصر أبو زيد تفصيلاً في دراسته نقد الخطاب الديني هذه النقطة فيقول: "إن سيد قطب يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينات وهي شعارات الحرية والإشترابية والوحدة. وبإستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات نافياً عنها كل مشروعية ما دامت لا تتأسس في رأيه على العقيدة / الحاكمية". في هذا السياق يؤكد قطب على أن محمد (ص) كان في إستطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف جميع القبائل العربية التي أكلتها الثارات ومزقتها

^{٣٩} نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٧٧.

^{٤٠} محمد جمال باروت، "الخطاب السياسي بين تطبيق الشريعة والحاكمية"، ص ٢٨.

النزعات".^{٤١} ولم يكن صعبا على المنخرطين في الحركة الإسلامية مقارنة نص قطب عن تجربة الرسول بما يردده النظام آنذاك من شعارات قومية. وفي موضع آخر يقول قطب: "وربما قيل إنه كان في إستطاعة محمد (ص) أن يرفعها راية إحتماعية وأن يثيرها حربا على طبقة الأشراف وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع. ورد أموال الأغنياء على الفقراء".^{٤٢} وفي رأى نصر أبوزيد فإن هذا الخطاب موجه لنظام يوليو في الستينات ولعبد الناصر تحديدا وهو النظام الذى إستدعيت مقولة الحاكمية لمحاربته.^{٤٣}

ورؤية سيد قطب بمفاهيمها "الجاهلية" و"الحاكمية"، والتي تجلت حركيا في حركة منغلقة تغاصل وتعتزل المجتمع الذى تنشأ بداخله بل وتكفره، هي رؤية أقرب لفرقة دينية وليست لجماعة سياسية تتبنى الإسلام كمشروع لعملها.^{٤٤} والفرق بينهما هو ذاته الفرق بين من يرفض التعامل أو التفاعل مع الواقع وتعييداته وقضاياه وبين من يسعى للتفاعل مع هذا الواقع ويطرح تصورات لمشاكله، ولا يهم هنا أن تكون أطروحاتها مثالية أو لا تلائم الواقع. الفرق يكمن بين رفض الواقع وبين السعى لإصلاحه من وجهة نظره. وفي تقديرنا فإن هذا الفرق هو ذاته الفرق بين ما يطرحه قطب وبين ما طرحه البنا ومن بعده الإخوان في الفترة الحالية. ولكن يخطئ من يظن أن الجماعة السياسية التي تنطلق من أساس ديني كالإخوان تتقاطع تماما مع مفهوم الفرقة الدينية، بل أن سمات هذه الفرقة تكون حاضرة في أيديولوجية الجماعة السياسية. وقد يفسر هذا التحليل ما رصدته عدد من الباحثين من خلال دراستهم لجماعة الإخوان المسلمين في عهد مؤسسها حسن البنا من أن الجماعة في فترات وجود حكم ضعيف تهتم بما هو سياسي على حساب ما هو ديني والعكس في فترات أخرى حين يكون ضعيفا. ووفقا للدكتورة عفاف السيد بدا لبعض المؤرخين أن حسن البنا كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قوية يرأسها رئيس وزراء قوى، وكان يهتم بالأمال السياسية إذا ما تولت الحكم وزارة ضعيفة". وقد أكدت ذلك الباحثة كريستينا هاريس حين ذكرت أن المرشد استطاع أن ينمي أسلوبا في العمل ذا فاعلية وإقتدار،

^{٤١} سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٧٢.

^{٤٢} سيد قطب، معالم في الطريق، مشار إليه في نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٧٢.

^{٤٣} نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص ٧٢.

^{٤٤} محمد مورو، الحركة الإسلامية في مصر (قاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤) ص ٥٩.

فأكدت على الطابع الدينى للدعوة إذا وجد فى الحكومة رئيسا قويا وإنغمز فى الصراعات السياسية إذا وجد رئيسا ضعيفا.^{٤٥}

إن هذا الرأى يفسر فى تقديرنا إقتراب رؤية قطب من مفهوم الفرقة الدينية وتغافله بل رفضه ونبذ السياسة. فهذه الرؤية بنت واقع الخمسينات والستينات، هذا الواقع لم يشهد فقط حكما قويا بل يمكن القول حكما إستبداديا وأحيانا دمويا ينفي الآخر السياسى قسرا. وليس أدل على قسوة هذا الحكم من مذبحه طرة فى عام ١٩٥٧ والتي راح ضحيتها نحو ٢٢ قتيلا من الإخوان المسلمين. ولكن من الخطأ أن نتصور إن هذا يحدث بشكل الى أى تتطلق الجماعة من جماعة سياسية إلى فرقة دينية فجأة وبمجرد ظهور حاكم قوى. لكن كما سبق وأن أوضحنا فإن الدينى لا يختفى فى أى من مراحل الجماعة حتى تلك التى يسيطر عليها ما هو سياسى. فإذا ما نظرنا إلى فكر سيد قطب فى كتاباته السابقة على معالم فى الطريق سنلاحظ من ناحية وجود دانه لشذرات متناثرة من أفكاره التى إنتهى إليها فى المعالم ومن ناحية ثانية سيطرة السياسى على الدينى فى هذه الكتابات. وقد قدم نصر أبو زيد فى كتابه نقد الخطاب الدينى رسدا لهذه العلاقة فى فكر سيد قطب، فيقول: "القارئ لكتايب معركة الإسلام فى الرأسمالية (١٩٥٠) و العدالة الإجتماعية فى الإسلام (١٩٥١) يدرك مدى إنشغال الكاتب سيد قطب بقضايا الواقع الملحة ومحاولته للبحث عن حلول لها فى الإسلام. لكن أيضا القارئ يستطيع بسهولة أن يجد فى نفس الكتايبين الأصول العامة التى سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك مثل وضع النظام الإسلامى فى علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية ومثل نعى الإنفصام الذى وقع فى الغرب بين الكنيسة والعلم والهجوم على ممثلى الدعوة إلى التحرير الفكرى والعقلى... وإذا كانت تلك هى الثوابت فى خطاب قطب، فإن متغيراته تتجدد فى الإلحاح على القضايا الساخنة فى الواقع... بل كانت مشاغل المصرى والعربى... كانت تلك هى قضايا: الإستعمار والإقطاع والظلم الإجتماعى والسياسى. وكان ثمة وعى بالترابط بين هذه القضايا. يقول قطب: "يدرك الإستعمار أن قيام الحكم الإسلامى سيرد الدولة إلى العدالة فى الحكم وعدالة فى المال، فتتقدم أظافر ديكتاتورية الحكم وإستبداد المال".^{٤٦}

^{٤٥} عفاف لطفى السيد وكريستينا هاريس، مشار إليهما فى د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا ص.

٧٧.

^{٤٦} نصر حامد أبو زيد، ص ٨٦ وما بعدها.

ووفقا لنصر أبو زيد لم يكن هناك تعارض فى نظر قطب بين الإشتراكية والإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة فى جانبها الروحى. وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطنى لثورة يوليو الإشتراكية العربية. بل الإجراءات التى يطرحها قطب لتحقيق عدالة الثورة فى الإسلام لا تختلف كثيرا عن تلك التى تحققت فى مرحلة الستينيات. فبوافق قطب فى معركة الإسلام والرأسمالية على قيام سلطة الدولة "بتحديد الملكيات والثروات ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدفع ما يضر ولتتحكم فى إيجار العقارات، وفى نسب الأجور، ولتؤمن المرافق العامة، وتمنع الإحتكار ولتحرم الربا والربح الفاحش والإستغلال. هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن معه المستغلون البقاء".^{٤٧}

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال فى الإسلام. أما الشق الثانى الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية أى بالديمقراطية، وفقا لقطب "الحاكم فى الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة الإختيارية هى الطريق الوحيد لتلقى الحكم والواقع التاريخى قام على هذا المبدأ". لذلك يجب فى رأى سيد قطب "إزالة القيود التى تجعل الإنتخاب غير ممثل لحقيقة الرأى فى الأمة فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو ^{٤٨}صاحب السلطان كما هو واقع".

تلك هى أفكار قطب الأساسية عن العدالة الإجتماعية وعدالة الحكم، وفيما عدا الشق الخاص بالديمقراطية فقد تحققت - كما أوضحنا - بدرجة كبيرة فى ظل الحكم الناصرى، الأمر الذى أفقد مشروع قطب الشعبوى - شأنه شأن المشروع الإخوانى - أية قيمة حقيقية. فى هذا السياق بدأ السياسى - العدالة الإجتماعية وديمقراطية الحكم - يختفى سريعا لصالح ما هو دينى حيث برزت فى الكتابات التالية مفاهيم الحاكمية والجاهلية، التى كان أساسها موجودا فى ظل الخطاب القطبى، فى كتبه المتتالية هذا الدين والمستقبل لهذا الدين والتى وردت تفصيلات لها فى الطبقات الثانية لكتاب فى ظلال القرآن وأخيرا تبلورت فى كتابه معالم فى الطريق. ويميز كثير من الباحثين بين

^{٤٧} سيد قطب معركة الإسلام والرأسمالية (لدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٦٩ ط٤) ص ١٠١، مشار إليه فى نصر

حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٨٦.

^{٤٨} نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٧٠ (ينصرف).

المرحلة الإجتماعية في فكر سيد قطب، التي كان أبرزها العدالة الإجتماعية في الإسلام ومعركة الإسلام والرأسمالية، وإختفاء هذه المرحلة لصالح أفكاره الجديدة عن الحاكمية والجاهلية وغيرهما. بدأت تلك المرحلة في نهاية الخمسينات وبداية الستينات ومثلها معالم في الطريق.^{٤٩} والفرق بين المرحلتين ليس كما ذهب حسن حنفي في تحليله النفسى للتحويلات في شخصية سيد قطب على أثر الإعتقال والتعذيب داخل السجون، إنما جاء هذا التغيير كنوع من الرد على تجاوز الواقع لمشروعه النخبوى، فإستدعى قطب مقولات الجاهلية والحاكمية وغيرهما وكانت فارقة في بنيته الفكرية قبل صدور المعالم كأدوات تحليل لتشريح الناصرية وأدائها.

^{٤٩} فطر د. عبدالله النفيس، الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ، د. عبدالله النفيس، تحرير الحركة الإسلامية
رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي، ود. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر ج٦

الفصل الثالث

الحركة الإسلامية في السبعينات

مدخل:

عندما عاد سيد قطب ضيفا على السجون للمرة الثانية والأخيرة، في صباح ٢٩ أغسطس عام ١٩٦٦، رفرت راية سوداء أعلى سجن الاستئناف بالقاهرة تمهيدا لإعدام سيد قطب وأثنين من رفاقه تنفيذا لحكم المحكمة العسكرية العليا. وقد أعطى تمسك سيد قطب بأفكاره حتى آخر لحظة من حياته دفعة قوية لهذه الأفكار لتنتشر ليس في مصر فحسب بل في كثير من الدول الإسلامية.

لكنها كانت أفكارا غامضة وملتبسة، بل أقرب إلى جملة من الخواطر غير المرتبة، لذا لم يتمكن أحد من قراءتها بصورة مناسبة. وسقطت في يد الأجيال اللاحقة حيث فسرها كل فريق بالقدر الذى استوعبه. لم يقتصر غموض أفكار قطب على أجيال نشطاء الإسلاميين، بل امتد إلى العديد من الباحثين المعنيين بالحركة الإسلامية. انتهى البعض إلى أن أفكار قطب التى وردت فى "معالم فى الطريق" هى ذاتها أفكار جماعة الإخوان المسلمين، والبعض الآخر أكد على أن سيد قطب هو منظر تيار الجهاد الإسلامى.^١

وهذه الرؤية الأخيرة تكاد تكون من المسلمات فى الكتابات التى تناولت الحركة الإسلامية الراديكالية، خاصة تيار الجهاد. لكننا لا نتفق مع ما ذهب إليه بعض الباحثين إلى تماثل أفكار قطب مع أفكار الإخوان، كما لا نعتقد أن تيار الجهاد تأثر بأفكار قطب. وسنرى فى الفصول القادمة أن أفكار قطب كان لها تأثير محدود على البنية الفكرية لتيار الجهاد بينما نجد حضورا صريحا لابن تيمية فى جميع كتابات هذا التيار. أما الفكرة الشائعة عن أن عنف تيار الجهاد تأسس على رؤية قطب فهى خطأ رائج فى كثير من الأدبيات. وسنرى عند حديثنا فى الفصل المخصص للعنف السياسى أن تيار

^١ يفسد تيار الجهاد كل من تنظيم "الجماعة الإسلامية الجهادية" الذى يعتبر عمر عبدالرحمن أبو رمور، و"تنظيم حركة الجهاد الإسلامى" ولجوز قيادته فى الخارج الدكتور أحمد قطواهمري.

الجهاد أسس رؤيته للعنف بتناقض تام مع أفكار قطب خاصة تلك التي تضمنت رؤيته للتغيير وإقامة الدولة الإسلامية.

عندما عاد قطب إلى السجن عام ١٩٦٥ لم تتح له الفرصة لتفصيل أو توضيح أو تطوير أفكاره - بالأحرى خوطره - التي وردت في المعالم. وتضاعفت الأحداث سريعا حيث تمكنت السلطات من توجيه ضربات مؤثرة لتنظيم قطب بعد إعدامه وتم القضاء على التنظيم تماما. لكن أفكار سيد قطب وما أثارته من ردود فعل متباينة لم تنته بوفاته، بل إن هذه الوفاة منحت أفكاره قوة دفع هائلة في الصراع الذي دار حولها.

ظهرت أولى بوادر الصراع حول أفكار سيد قطب داخل السجون. حيث بدأ الإخوان المعتقلون مواجهة "المحنة" الثانية على يد جمال عبد الناصر ودار هذا الصراع بين ما تبقى من أفراد تنظيم سيد قطب المقتنعين بأفكاره وبين قادة جماعة الإخوان المسلمين، وعلى رأسهم مرشدهم حسن الهضبي. ويورد أحمد عبد المجيد أحد القادة الأربعة للتنظيم الذي تولاها سيد قطب - تفاصيل هذا الصراع على النحو الآتي. فقد طالب الإخوان القدامى أن يكتبوا لهم آراءهم حول تكفير الناس والحاكم. وبالفعل أعدت مذكرة تشرح الضوابط الشرعية التي يعتمد عليها مؤيدو سيد قطب في تكفير الحاكم، وجاء نقدها من المرشد العام حسن الهضبي وأعيد الرد وعليه ملاحظات واعتراضات مؤيدى قطب، يقول أحمد عبد المجيد: "بعد عدة أشهر وصلت نسخة أخرى مزيطة ومنقحة وحذفت منها الموضوعات الصارخة وعلما أن الذي قام بوضعها الأستاذ مأمون الهضبي نجل الأستاذ المرشد العام وبمعاونة بعض الإخوان بالمرزعة وبموافقة الأستاذ المرشد على ما جاء فيها بعد عرضها عليه، ولما وصل ذلك البحث - الذي طبع فيما بعد تحت عنوان دعاة لا قضاة تأليف حسن الهضبي - ثارت الخلافات على أشدها في سجون قنا والقناطر وليمان طره والمرزعة".^٢ ويرصد أحمد عبد المجيد برون ثلاثة اتجاهات داخل السجن عقب صدور بحث دعاة لا قضاة:

الأول: وافق عليه حتى قبل قراءته باعتباره أمرا صادرا من المرشد العام.

الثاني: بدأ في المراجعة والدراسة ومنهم من استجاب لرؤية البحث بعد فترة قصيرة، ومنهم من وافق بعد فترة متأخرة نسبيا أو متأخرة جدا.

^٢ أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر، قصة الكلمة لتنظيم ١٩٦٥، ص ٢٥١.

الثالث: لم يوافق على ما ورد فى البحث على ضوء معرفته السابقة. وأكد هذا الفريق أن بحث الهضبيى به كثير من المخالفات الشرعية.^٢

انتهى الخلاف والصراع على أفكار سيد قطب بأن على من يخالف ما جاء فى دعاة لا قضية أن يبحث له عن جماعة أخرى. وأدى الخلاف إلى توضيح موقف جماعة الإخوان المسلمين من فكر سيد قطب، وأصبحت الموافقة على دعاة لا قضية شرطا أساسيا لعودة أى من أفراد تنظيم ١٩٦٥ إلى جماعة الإخوان. وبعد فترة من هذا الصراع الحاد تمايزت المواقف وتحددت داخل أوساط الإسلاميين المعتكلين، لتبدأ حقبة جديدة فى العمل الإسلامى، حقبة السبعينيات.

مع بداية هذه الحقبة تمايزت وتبلورت ثلاثة خطوط رئيسية:

الأول: خط الإخوان المسلمين واتخذ منحى أكثر اعتدالا بتأكيد تعارضه مع أفكار سيد قطب.

الثانى: خط الجهاد بتبنياته المختلفة، وهذا الخط لم ينشأ من داخل صفوف الإخوان ولا يمت بصله لفكرهم، وسنرى أن تأثر هذا الخط بأفكار سيد قطب كان ضئيلا، خاصة فيما يتعلق برؤيته للدولة، أما فيما يتعلق باستراتيجية التغيير واتباع منهج العنف، فكانت رؤيتهم على نقيض ما طرحه سيد قطب.

الثالث: خط التكفير والهجرة الذى بلوره شكرى مصطفى عقب خروجه من السجن. وهو التيار الذى تأثر بصورة كبيرة بأفكار سيد قطب وكانت قيادته من أعضاء جماعة الإخوان قبل تأسيس خط التكفير.

شكلت هذه الخطوط الثلاثة مجمل اتجاهات الحركة الإسلامية فى بداية السبعينات. وسوف نتعرض بالتفصيل فى الصفحات القادمة لكيفية نشأة ونمو خطى الإخوان والجهاد باعتبارهما موضوعا الرئيسى. أما خط التكفير فسنكتفى بعرض سريع لنشأته وذلك لمسبيين أولا: تجنبنا للخلط بين الجماعات المختلفة. ثانيا: لأن هذا التيار قد تراجع فى الثمانينات وما بعدها، حيث يمكن القول أنه لم يعد له تأثير حقيقى على خريطة الحركة الإسلامية.

^٢ أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ص ٢٥٢.

• التكفير والهجرة

يعتبر شكرى مصطفى أول من أسس جماعة منظمة ذات عضوية يعتد بها على أساس خط التكفير الذى برز فى نهاية الستينات عقب المناقشات التى جرت لأفكار سيد قطب. وتتضمن الأفكار الأساسية لهذه الجماعة "التكفير والهجرة" واسمها الحقيقى "جماعة المسلمين"، التمييز بين مرحلتين فى تحركها نحو الإستيلاء على السلطة وإقامة الدولة الإسلامية. المرحلة الأولى: مرحلة "الاستضعاف" ويكون فيها المسلمون - وهم أعضاء الجماعة فقط - ضعفاء ولا يقوون على مواجهة الدولة القائمة، مما يتوجب على أعضاء الجماعة أن يهاجروا إلى مكان آمن، وهناك يعدون أنفسهم للوصول إلى مرحلة الإستقواء. وتبدأ المرحلة الثانية وهى "التمكين" أى التمكن من الدولة القائمة الكافرة لإقامة الدولة الإسلامية. وتأثر شكرى مصطفى بأفكار سيد قطب عن "الهجرة" وأحكامها، كما تأثر بأفكاره عن "المفاصلة" و"العزلة"، ولكنه فسرها بشكل قسرى حيث أصبحت "العزلة" عند شكرى مصطفى جسدية وكاملة، وهذا عكس ما ذهب إليه سيد قطب حيث العزلة عند قطب شعورية وليست مادية، بمعنى أن العزلة التى أكلها قطب مجالها القلب.

نشأت الأفكار الأساسية للجماعة الأم - جماعة المسلمين - داخل سجن أبو زعبل. عندما نزع شكرى مصطفى من بلدته - أبو قرقاص-ليدرس في جامعه أسبوط حيث تعرف هناك علي أعضاء الإخوان المسلمين وانضم إليهم. وفي عام ١٩٦٥ قام شكرى مصطفى بتوزيع منشورات الإخوان وتعرض بسبب ذلك للإعتقال أودع بداية في سجن ليمان طره ثم نقل إلي سجن أبو زعبل حيث أمضى نحو ست سنوات حتى أفرج عنه في ١٦ أكتوبر ١٩٧١ في إطار قرارات الإفراج التى أصدرها السادات بالعفو علي أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين. وكما كان الحال في كافة السجون التى استضافت الإخوان المسلمين فى هذه الفترة شهد سجن أبو زعبل مناقشات حامية وانقسم الفريق إلى فريقين. أيد البعض أفكار سيد قطب فى كتابه معالم فى الطريق بينما استمر الفريق الآخر - المحافظ - على نهج الإخوان المسلمين رافضاً أفكار سيد قطب. واعتمد الفريق الثانى على آراء حسن الهضيبى المرشد العام للإخوان المسلمين آنذاك التى أوردها فى كتابه دعاة لا قضاة والذى كرسه لتنفيذ آراء سيد قطب.

وفى ظل أمواج الأفكار المتلاطمة والمتناقضة كان شكرى مصطفى يستمع باهتمام بالغ إلى مناقشات الفريقين المتصارعين. ولكن لم يدم ذلك طويلا فسرعان ما انضم إلى الفريق المؤيد لأفكار سيد قطب. لكن انضمام شكرى مصطفى لهذا الفريق لم يرحه من صداع المناقشات المحتدمة. فقد نشب صراع أكثر شراسة داخل الفرق المؤيدة لأفكار سيد قطب. فانقسم الفريق مجموعتين نتيجة لاختلاف فى تفسير فكر سيد قطب عن "المفاصلة"، فالأولى رأت أن المفاصلة - العزلة أو الانفصال - التى يعنيها سيد قطب هى العزلة الشعورية عن المجتمع الجاهلى لكن دون هجرة ومع استمرار تواجدهم بداخله. فى حين رأت المجموعة الثانية أن المقصود بـ"المفاصلة" العزلة الكاملة عن المجتمع والهجرة إلى مكان آمن طالما أن جماعة المسلمين فى "مرحلة استضعاف" لإقامة المجتمع المسلم هناك حتى تتمكن الجماعة وتعود لتحرير المجتمع الجاهلى.

وقد أيد شكرى مصطفى رأى المجموعة الأخيرة بحماس، إلا أنه وحتى عام ١٩٦٩ لم يكن له شأن فى قيادة هذه المجموعة حتى خلع الشيخ على عبده جلبابه!!، ففى هذا العام وبعد سنوات داخل السجن من العراك وتبادل الاتهامات وتكفير المجموعات الأخرى التى قادها الشيخ على عبده أمير هذه المجموعة التى انضم إليها شكرى مصطفى - والشيخ على كان الشقيق الأصغر لعبد الفتاح اسماعيل أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ - فجأة أعلن هذا الشيخ تخليه عن أفكار المجموعة وأعلن إقتاعه بأراء المرشد العام حسن الهضيبى. وبحركة مسرحية لكى يعبر عن قناعته الجديدة، خلع جلبابه

وأعلن أنه "تخلّى عن التكفير بالضبط كما تخلّى عن جلبابه" ولم يدم الوقت طويلا حتى تصدعت مجموعته تماما.^٤

ولم يتبق من "جماعة المسلمين" سوى شكرى مصطفى داخل سجن أبو زعبل، وظلت الأفكار التي اعتنقها بعد مناقشات الشيخ "على عبده" معه حبيسة عقله، حتى جاءت الفرصة ليطلقها في أكتوبر ١٩٧١ عندما أفرج عنه، عاد شكرى مصطفى إلى أسبوط وحيدا مع أفكاره حيث جاب ضواحي وقرى أسبوط مصطحبا معه ابن اخته - ماهر بكرى - الذي لقتح بأفكاره ليدعوا معا لأفكارهما كل يوم جمعة.

وخلال ست سنوات هي الفترة الممتدة من تاريخ الإفراج عن شكرى مصطفى في ١٩٧١ حتى وقوفه على حبل المشنقة عام ١٩٧٧، إنضم نحو ألفين من الشباب إلى "جماعة المسلمين".^٥ وقد تميزت الأطروحات الفكرية لـ "جماعة المسلمين" التي وضعها شكرى مصطفى باتباع خط للتكفير الذي كانت جذوره قد طرحت في معالم في الطريق لسيد قطب. ففي رأى الجماعة أن الأصل في الواقع الكفر ولا تعذر الجماعة أحدا من الناس بجهله أو ضعفه فالأصل في الجميع الكفر والشرط الوحيد للهرب من برائن الكفر إلى الإيمان هو الانضمام إلى الجماعة لذلك فقد اعتبر شكرى مصطفى أعضاء جماعته هم المسلمون فقط في المجتمع وكل من خارجها كافر!!

وبالرغم من تبنى الجماعة لخط التكفير إلا أنها منحت أعضائها من المجاهرة بتكفير الناس والمجتمع تجنباً للضرر المتوقع بينما يعيش أفراد الجماعة في "مرحلة الاستضعاف" وحتى تتم هجرة الجماعة إلى الجبال وهناك وبعد إقامة مجتمع إسلامي تجوز المجاهرة بتكفير المجتمع وهناك تستعد الجماعة قتاليا وعديا حتى "مرحلة التمكن" ثم تعود الجماعة إلى المجتمع "الكافر" لتحريره من نير "الجاهلية" وإقامة المجتمع الإسلامي.

ولم تبدأ "جماعة المسلمين" الهجرة فعليا إلا بعد وقائع عنف إرتكبتها الجماعة عندما أرسل أميرها شكرى مصطفى مجموعات من الجماعة لتأديب وعقاب عدة أعضاء

^٤ جيزا كيبيل، النيلي والفرعون، ص ٦٤.

^٥ المرحم نفسه ص ٦٥

تخلوا عن أفكار "جماعة المسلمين" وشكلوا جماعة أخرى وهو ما اعتبره ارتدادا عن الإسلام.

وفى إحدى حملات التأييد ألقت الشرطة عام ١٩٧٣ القبض على ١٤ من أعضاء "جماعة المسلمين" وعندئذ وخشية اضطهاد الشرطة وإيذائها بدأت الجماعة هجرتها إلى الجبال والكهوف. عاش أعضاء الجماعة حياة كاملة متنقلين بين الجبال والكهوف مع زوجاتهم. وانتبعت الصحافة إلى نوعية الحياة الغريبة التي تعيشها الجماعة فشنت عدة حملات صحفية خلال عامي ١٩٧٤، ١٩٧٥. وكان ضمن المشاركين في هذه الحملة وزير الأوقاف الشيخ محمد الذهبي. وردا على إعتقالات الشرطة وتشويه صورة الجماعة في الصحف وتزايد الانشقاقات بين أعضائها قرر شكرى مصطفى القيام بعملية كبرى تعيد التوازن المفقود للجماعة. كانت هذه العملية هي إختطاف الشيخ الذهبي في مساء ٣٠ يونيو ١٩٧٧. وفى مقابل الإفراج عن الرهينة طالبت الجماعة بالإفراج الفوري عن كافة معتقليها وفدية مالية قدرها ٢٠٠,٠٠٠ جنيه ونشر بيان لها يوضح موقفها من الحملة الصحفية التي شوهت آراءها إلا أن هذا المطلب لم ينفذ.

وعليه نفذ شكرى مصطفى تهديده وأمر بقتل الشيخ بإطلاق رصاصة على عينه اليسرى، وهى العقوبة التى كان يهدد دائما بها كل من يعترض عليه.

وبقتل الذهبي وبالقبض على أغلب أعضاء الجماعة وإعدام أميرها شكرى مصطفى فى عام ١٩٧٧ تنفيذا لحكم المحكمة العسكرية تكون "جماعة المسلمين" قد انتهت فعليا.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن خط التكفير وإن نشأ فى أوساط أعضاء كانت لهم انتماءات لجماعة الإخوان المسلمين إلا أن هذا الخط كان معاديا للإخوان، بل أنه تأسس على رفض مقولات الإخوان وفكرهم كما عبر عنه الهضبي فى كتابه "دعاة لا قضاة". وقد أدان شكرى مصطفى بشدة الإخوان المسلمين قائلا: "إننى أتهم قادة الحركة الإسلامية هؤلاء بأنهم قادوا رجالهم إلى هلاكهم... قادة الإخوان المسلمين الذين سلموا إخوانهم إلى جلايهم وأوصلوهم للمشائخ وللمسجون وللخيانة العظمى... لقد دمروا حياة رجالهم وعيشوا بهم دون أدنى مسئولية".^٦ وقد انتهى جيل كيبلى فى دراسته لجماعة شكرى مصطفى إلى أن هذه الجماعة لم تكن "سوى الاحتقار الإستراتيجية الإخوان

^٦ المرجع نفسه، ص ٦٧.

المسلمين الجدد الذين التفوا حول هيئة تحرير مجلة الدعوة. فهو - شكرى مصطفى - لم يعتبر الإخوان المسلمين - وبدرجة ما من سار على دربهم - جزءا من حركة الإسلاميين، وقد قال لقاضى المحكمة العسكرية: "جماعة المسلمين هى الحركة الإسلامية الوحيدة التى وجدت منذ قرون. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فإن الله لم يشد من أزرهم، وهذا برهان دامغ على أنهم لم يكونوا على حق ولم يكونوا حركة إسلامية شرعية، وعلى أن دعوتهم كانت محض خداع".^٧ وإذا ما خصصنا الحديث عن تيار الإخوان المسلمين وتيار الجهاد وهو موضوع البحث، سنبدأ بدراسة واقع الإخوان فى السبعينات ثم ننقل إلى نشأة تيار الجهاد الإسلامى وسنسعى من ناحية لإيضاح العلاقة بين الإخوان والجهاد فى النشأة والتطور ومن ناحية ثانية سنشير إلى أزمة كل منهما فى النشأة. وفى هذا السياق نتعرض إلى تأثير كل منهما على الجماعات الدينية التى برزت فى أوائل السبعينات فى ظل حماية نظام الحكم، ثم نتعرض لتطور هذه الجماعات حيث تمايز داخلها اتجاهان الأول يؤيد الإخوان المسلمين فى القاهرة وبحرى بينما ينجذب الثانى إلى أفكار الجهاد خاصة فى جامعات جنوب مصر. وسنتعرض بالتفصيل إلى المتغيرات التى أثرت فى هذه الجماعات الدينية والتى أدت - باتجاه داخلها - إلى تطوير أفكارها من مهادنة نظام الحكم وتقبل دعمه إلى معاداته والخروج عليه، وعندئذ سنعرض لوحدة حلقات الجهاد، تلك الوحدة التى كان ثمنها حياة السادات فى عام ١٩٨١.

^٧ المرجع نفسه، ص ٨٣.

الإخوان والسادات

جاءت قرارات الإفراج عن الإخوان المسلمين وإسقاط قضيتهم، لتمثل بداية مرحلة جديدة لنمو كافة التنظيمات الإسلامية التي ظهرت في ساحة العمل السياسي "الإسلامي". دفعت الظروف التي تسلم فيها الرئيس السابق أنور السادات مقاليد الحكم إلى حدوث تقارب بينه وبين قادة الإخوان المسلمين المفرج عنهم، انتهى هذا التقارب بتسهيل قيام الإخوان بأنشطتهم دون معارضة من الدولة. ويرجع هذا التقارب في الواقع إلى أسباب موضوعية، فالسادات قام بالتخلص من الشعارات التي طرحها عبد الناصر واتجه أكثر إلى إبتهاج سياسات إقتصادية وإجتماعية وسياسية بتدومختلفة عن كل ما كان يتبعه عبد الناصر. بالإضافة إلى ذلك قام بإزاحة عدد من الرموز والقيادات السياسية التي كانت معارضة لسياسته الجديدة، فبدأ أن نظام الحكم يفتقد إلى الشرعية التي تسانده خاصة بعدما عرف باسم ثورة ١٥ مايو ١٩٧١، وتمثلت الشرعية الجديدة في محورين أساسيين، الأول سلبي حيث نشطت حملة دعائية ضد مساوئ الحكم الناصري، والمحور الثاني: الاعتماد على الليبرالية كإطار للحكم سياسيا وإقتصاديا ولم تكن هذه التغيرات السياسية والإقتصادية التي اندفع إليها السادات محض رغبات شخصية، بل كانت تمثل التطور الطبيعي لتجربة رأسمالية الدولة التي أسسها عبد الناصر وعبرت هزيمة ١٩٦٧ عن فشلها. في ظل هذه الظروف بدأ صعود ظاهرة الإسلام السياسي من جديد، وأصبح "الإسلام هو الحل" هو الشعار الملهم للجماهير بدلا من شعارات "الوحدة" و"الاشتراكية" تلك الشعارات التي فشلت في تجاوز التخلف أو الوصول للحدثة. لكن شعار "الإسلام هو الحل" لم يكن تجاوزا لفشل نموذج رأسمالية الدولة بل كان في الواقع تعبيرا أصوليا عن هذا الفشل. فلم يقدم الإسلام السياسي مفهوما تحرريا للإسلام ليتجاوز أزمة التخلف. وكانت التغيرات السياسية والإجتماعية والإقتصادية التي سعى السادات لتحقيقها تنبئ بحركات جماهيرية واسعة ردا على تلك التغيرات التي أصابت العقل الجمعي للأمة بخلل عميق، فسيصبح بعد قليل العدو

الإسرائيلى محض صديق ينبغى هدم "الحائظ النفسى" بيننا وبينه، وتصبح قيم العدل الإجتماعى محض "حقد طبقى أسود" حسبما عبر السادات.

ومع تعدد المسألة الوطنية "إحتلال سيناء" وتأجيل السادات لقرار الحرب نشطت قوى اليسار فى الجامعات المصرية وأصبحت تشكل مصدر ازعاج للحكم، الذى كان يعاني فى الأصل من الإفتقار إلى الشرعية التى تقنع الجماهير بأحقية فى الحكم. اندفع النظام تجاه التعاون مع قوى الإسلام السياسى. وفى تقديرنا فإن هذا التعاون لم يكن محض مؤامرة من السادات تهدف فقط لضرب اليسار كما هو شائع لدى كثير من اليساريين فذلك يعد تبسيطاً مغللاً لما حدث. نحن نميل إلى أن التحالف الذى تم بين السادات وفصائل من الإسلام السياسى كله يعكس حلاً لطرفى التحالف، فمن ناحية منحت هذه الفصائل بشعاراتها الدينية نوعاً من الشرعية كان يفقدها السادات، كما كانت هذه العلاقة امتداداً موضوعياً لمشروع السادات الداعى للتعاون مع دول الخليج.

وفيما يتعلق بفصائل الإسلام السياسى التى تعاونت مع السادات فكان التحالف يعكس أهدافاً أخرى أهمها العمل بهدوء دون ضغط من الدولة ويأتى بعد ذلك ضرب اليسار، الذى مثل مصلحة مشتركة لطرفى التحالف. وقد لعبت تيارات الإخوان المهاجرة لدول النفط دوراً واضحاً فى ظهور هذا التحالف، ولأن دول الخليج أصبحت قبله طرفى التحالف لأسباب مختلفة لم يكن غريباً أن تتم عودة الإخوان عبر بوابة السعودية وبرعايتها.

وخلال أوائل السبعينات جرى حواران بين نظام السادات وجماعة الإخوان المسلمين. الأول عام ١٩٧١ وتولته قيادات الإخوان فى المنفى. والثانى داخل السجون بين الإخوان ومسؤولين فى أجهزة الأمن، كان أبرزهم اللواء فؤاد علام.

كان اللقاء الأول بدعم من مجموعة الإخوان فى المهجر، خاصة فى دول الخليج وكان أبرزهم سعيد رمضان والدكتور محمود أبو السعود والشيخ مناع القطان وسعد الدين إبراهيم وغيرهم من الإخوان الذين هاجروا من مصر خلال الفترة الناصرية وتمكنوا من تكوين ثروات هائلة أضافت لتقلهم التنظيمى داخل الجماعة قوة ونفوذاً تعاضم فى ظل غياب القيادات الفاعلة داخل أسوار السجن. ويورد عادل حمودة تفاصيل هذا اللقاء نقلاً عن محمد حسنين هيكل.

فى صيف سنة ١٩٧١ نجح الملك فيصل فى أن يرتب اجتماعا بين السادات وبين مجموعة الإخوان المسلمين الذين ذهبوا إلى الخارج وبالفعل فقد عقد إجتماع فى إستراحة الرئيس - جانا كليس - فى إطار من السرية المطلقة حضرها زعماء الإخوان فى الخارج بعد أن حصلوا على ضمان بتأمين دخولهم إلى مصر وخروجهم منها والتقاوا هناك بالرئيس السادات، وخلال المناقشات التى جرت فى ذلك الاجتماع قال السادات للإخوان الذين قابلهم أنه يواجه المشاكل من نفس العناصر التى فاسوا هم منها (كان قد فرغ لتوه من معركته مع ما يسمى بمراكز القوى) وأنه يشاركهم أهدافهم فى مقاومة الإلحاد والشيوعية وكذلك فإن عبد الناصر قد خلف له تركة ثقيلة وعرض عليهم استعداداه لتسهيل عودتهم إلى النشاط العلنى فى مصر بل وكان على استعداد لعقد تحالف معهم لكن الإخوان الذين قابلهم السادات فى ذلك الوقت لم يكونوا قادرين على إتخاذ قرار، ويبدو أنهم لم يكونوا واثقين من احتمالات التعاون معه. وكانت لهم شكوكهم حول نواياه، وفى كل الأحوال فإنهم حتى ذلك الوقت كانوا يعتبرونه جزءا من ثورة ٢٣ يوليو".^١

وتجددت اللقاءات عبر قادة الإخوان المفرج عنهم حديثا من السجون وعلى رأسهم عمر التلمسانى، الذى يروى تفاصيل هذه اللقاءات فيقول: "جاءنى فى عام ١٩٧٣ فضيلة الشيخ سيد سابق وأخبرنى أن السيد أحمد طعيمة - وكان وزيرا فى عهد السادات - جاء وأخبره أن السادات على استعداد للقاء بعض الإخوان المعروفين لإزالة ما فى النفوس. وذهبت إلى فضيلة المرشد حسن الهضيبي الذى كان فى الإسكندرية وأخبرته بحديث الشيخ سيد سابق معى، فقال لى فضيلته إن الفكرة لا بأس بها... وكلفنى أن أستم فى المفاوضات".^٢

وعن وساطة أخرى لعب فيها عثمان أحمد عثمان دورا بارزا يقول عنها التلمسانى: "طلب منا السيد عثمان أحمد عثمان - كان وزيرا للإسكان حينذاك - أن تلقاه مجموعة منا، فذهبت أنا ود. أحمد الملط والحاج حسن عبد الباقي والأستاذ صالح أبو رقيق وقبلناه، فرأى أنه من الخير أن نقدم للسادات وجهة نظرنا فى الإصلاح كتابة... فكتبنا

^١ عادل حمودة، الهجرة إلى الغد (قاهرة: دار سوان للنشر، ١٩٨٧) ص ٦٠.

^٢ عمر التلمسانى، تكميات لا مفكرات (قاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٨٥) ص ١١٣.

له وجهة نظرنا فى تسعة صفحات فلو سكاب... ثم كانت لى مقابلات مع السيد حسنى مبارك - كان نائباً لرئيس الجمهورية^٣.

وحسب رواية التلمسانى فإن هذه اللقاءات لم تسفر عن اتفاق محدد وربما يكون قد تحفظ فى الاسترسال خشية أن يؤكد ما يريده كثيرون من تحالف السادات مع الإخوان وهو ما دأب قادة الإخوان على نفيه، إلا أن الحوارات التى كانت تجرى داخل السجن بين قيادات الإخوان توضح إلى حد كبير ما تم الإتفاق عليه بين طرفى التحالف. ونورد تفصيل هذه الحوارات نقلاً عن مذكرات على ع شماوى، أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ والذى كان همزة الوصل بين الإخوان داخل السجن وأجهزة الأمن. وفقاً لشماوى " تم الاتفاق على تجميع الإخوان كلهم فى سجن طره حتى مطالبة أجهزة الأمن للإخوان " بتأييد " الحكم قبل الإفراج عنهم، وقد مثلت هذه المطالبة مشكلة كبرى حيث حدثت خلافات مريرة بين صفوف الإخوان المسلمين حيث تم عزل كل من "أيد" عبد الناصر باعتبارهم خارجين عن الجماعة، فكان من الصعب على هؤلاء الذين عزلوا " المؤيدين " أن يقولوا بما رفضوه فى السابق، وقد تم الالتفاف حول لفظة التأييد، بصيغ تعطى ذات المعنى مثل الوعد بعدم مقاومة السلطات فى المستقبل^٤. ويورد على شماوى نص الإتفاق فى صورته النهائية " يتم الاتفاق على ما سعى بالمبادئ الستة، وكانت هذه المبادئ عبارة عن ثلاثة تلتزم بها الدولة، وثلاثة يلتزم بها الإخوان، أما الثلاثة التى تلتزم بها الدولة فهى:

- الإفراج عن الإخوان وإسقاط القضية.
 - عودتهم إلى أعمالهم.
 - عدم التعرض لهم فى نشر الدعوة والسماح لهم بالخطابة على المنابر ونشر الدعوة بالكلمة.
- أما الثلاثة التى يلتزم بها الإخوان فهى:
- نبيذ العنف.

^٣ المرجع نفسه، ص ١١٤.

^٤ على شماوى، التاريخ المرى لجماعة الإخوان المسلمين، ص ١٧٢.

• عدم محاربة الحكومة.

• عدم رفع السلاح في وجه الدولة.

وبناء على ذلك كتب جميع قادة الإخوان إقراراً بهذا الاتفاق وجرى إستدعاء عمر التلمساني من الخارج ليوقع على الإتفاق ليكون ملزماً للجميع^٥.

ووفقاً لهذا الإتفاق تم الافراج عن الإخوان المسلمين على دفعات كان آخرها في ٢٢ مارس ١٩٧٥.

في هذا السياق عادت جماعة الإخوان المسلمين إلى الساحة المصرية في ظل حماية السادات، الذي "لجم" هذه العودة الجديدة باتفاق النقاط الست، بلور هذا الاتفاق على نحو صريح تكتيكاً تاريخياً لجماعة الإخوان المسلمين. يهدف هذا التكتيك إلى ضمان دعم الحكم القائم للجماعة عند بدء نشاطها وبالتالي إتاحة أكبر فرصة ممكنة للتنظيم أن ينمو في هدوء ولتجنب ضرب التنظيم الذي تحول إلى كيان مقدس وليس أداة للحركة. وبعد هذا التكتيك السمة المميزة لكافة التحالفات التي نمت بين جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها في نهاية العشرينات وحتى حكم السادات. في هذا السياق يمكن رصد ما يلي:

١. حرصت جماعة الإخوان منذ اللحظة الأولى لنشأتها في نهاية العشرينات على الاتفاق وأحياناً التحالف مع القصر وأحزاب الأقلية الحاكمة. وكان الهدف من ذلك تحقيق أسرع نمو ممكن وانتشار التنظيم في ظل حماية الحكم الملكي.

٢. سارت جماعة الإخوان على نفس النهج مع نظام ثورة يوليو، حيث كانت سياسة الإخوان المسلمين تقوم على " التأييد التكتيكي المحسوب الذي يخدم أهدافها الإستراتيجية العليا في إستخلاص الحكم".

٣. تكرر هذا التكتيك مع حكم السادات في اتفاق النقاط الست، وحرصت الجماعة على مهادنة السادات بهدف إعادة إحياء التنظيم الذي كان قد تشتت طيلة الخمسينات والستينات.

٤. تكون هذا التكتيك من شقين، الأول التحالف مع القوى السائدة بهدف حماية أنفسهم والذي اعتبره صلاح عيسى في مقدمته للترجمة العربية لكتاب ميتشل الإخوان

^٥ المرجع نفسه، ص ١٧٣.

المسلمون خروجاً على دائرة التحالفات السياسية المعروفة إلى دائرة الإنتهازية السياسية. الثاني تركيز نشاط الجماعة على مواجهة خصوم الحكم. كان التحالف مع القصر وأحزاب الأقلية بهدف إضعاف حزب الوفد ومحاصرة الشيوعية، بينما كان الهدف من التحالف مع ثورة يوليو القضاء على الديمقراطية والأحزاب، وأخيراً كان الهدف من التحالف مع السادات محاصرة اليسار والحركة الطلابية المتنامية وإضفاء الشرعية على الحكم. الذى كان يعانى من أزمة انتقاء الشرعية مقابل تأمين عودة الإخوان للعمل دون ضغوط.

٥. يأتى هذا التكتيك كانعكاس للمفاهيم التنظيمية للجماعة التى باتت مستقرة فى أدبياتهم منذ نشأتهم وحتى الآن. تتلخص هذه المفاهيم فى أن الفترة ما بين بدء الحركة وحتى الاستيلاء على السلطة تمر بثلاث مراحل:

الأولى هي مرحلة التعريف

وخلالها يتم الدعوة العامة لفكر الجماعة وينضم للجماعة كل من يريد من الناس.

والثانية هي مرحلة التكوين

يتم فيها إنتقاء العناصر الأصحح للعمل مع الاهتمام بالبنية التنظيمية.

والثالثة هي مرحلة التنفيذ

حيث تكون " الثمرة " السلطة قد نضجت ويكون التنظيم مستعداً لالتقاطها عبر عمل متواصل وسريع.

أتاح هذا التكتيك للإخوان فرصاً للنمو حيث يتسع التنظيم وتتوسع عضويته فى ظل حماية الحكم، لكنه لا يؤدى إلى تمكين الجماعة من الاستيلاء على السلطة أو الاقتراب منها، فقبل بلوغ الهدف يتحول "الحليف" الحكم إلى خصم يوجه ضربات شاملة للتنظيم. إلا أن الإخوان يعودون ليتبعوا من جديد نفس التكتيك الذى ينتهى بالفشل مرة أخرى.

كان التوصل إلى اتفاق النقاط الست بين نظام السادات وجماعة الإخوان المسلمين معبراً عن بداية مرحلة جديدة للإخوان. ونستطيع القول أن عودة الإخوان للعمل على الساحة السياسية جاءت بمساعدة إخوان المهجر الذين عبروا عن تنامي نفوذ الشرائح البرجوازية الكبيرة فى توجيه الجماعة إلى منهج التغيير السلمى والقضاء على أنصار

الدعوة إلى التغيير بالقوة. في الواقع لم يظهر تأثير نفوذ هذه الشرائح فقط في الاتفاق مع السادات ولكن كان هذا التأثير موجودا بدرجات محدودة في حياة الجماعة من قبل وقد برز مثلا في واقعة اختيار حسن الهضبي خليفة للإمام حسن البنا حيث يرجع هذا الاختيار إلى الدور الذي لعبه منير الدلة - أحد أثرياء الصعيد الذي انضم للجماعة عام ١٩٤٧ واقترب من البنا وأنفق الكثير من ماله على الدعوة - في عرض اسم الهضبي، المعروف عنه معاداته للداعين للعنف والمعروف عنه أيضا قربه للقصر وقرابته لرئيس الياوران الملكي، كمرشد للجماعة كذلك من اعتبارات اختيار الهضبي مرشدا، تجنب الجماعة مخاطر القمع الذي تعرضت له بسبب ممارسات الجهاز الخاص من جهة وليضمن تحسين العلاقة مع القصر من جهة أخرى. ويشير ريتشارد ميتشل إلى ذلك قائلا: "خلال المحنة برز اسم منير الدلة في العمل مع عشاوى والباقورى من أجل المحافظة على وجود التنظيم، وهو عضو انضم في تاريخ حديث نسبيا للجماعة ووصف انضمامه بأنه إدخال للكاديلك والأرستقراطية قلب الحركة، وبسبب إخلاصه وخدماته للجماعة في فترة الأزمات كان صوته مسموعا في المناقشات التي أحاطت باختيار خليفة للبنا، وبإيحاء منه في اجتماع بمنزله برز اسم حسن إسماعيل الهضبي لأول مرة"^٦ هكذا ظهر تأثير برجوازي الإخوان في إختيار الهضبي. ويمكننا أن نلاحظ أن اختيار الهضبي لم يكن بمعزل عن أرائه الراضية للعنف. ووضح ذلك في الصراع المرير الذي خاضه الهضبي طوال فترة توليه منصبه مع قادة الجهاز الخاص وأنصارهم ثم صراعه مع الشباب الذين اقتنعوا بأفكار سيد قطب داخل السجون عام ١٩٦٥ ومع عودة الإخوان للعمل بعد الاتفاق مع السادات تنامي تأثير قيادات المهجر، التي تعاطفت ثرواتها في الخليج، ونجد تأثير هذه القيادات واضحا على مستويين: الأول صياغة التحالفات السياسية لجماعة الإخوان ولعل أبرز مثال على ذلك، الاتفاق مع السادات حيث عادت الجماعة للحياة السياسية بعد مفاوضات من قيادات المهجر مع السادات، والثاني تخلي الإخوان في عودتهم الجديدة في السبعينات عن برنامجهم الاجتماعي الشعبوي الذي تبناه في الأربعينات والذي كان في مجمله يحمل قبل ذلك إنحيازاً للقطاعات الشعبية والفقيرة في المجتمع ودعوته لمعاداة الإحتكار ومطالبته بإجراء اصلاح زراعي وتأميم الشركات الأجنبية وفرض ضرائب تصاعدية على أصحاب الدخل الكبيرة. وقد عبرت عن هذا البرنامج الشعبوي كتابات لسيد قطب

^٦ ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، الجزء الأول، ص ١٤٠.

السابقة على "معالم فى الطريق" مثل "معركة الإسلام والرأسمالية"، وكتابات محمد الغزالي "الإسلام والمناهج الاشتراكية". ويبدو أن هذا البرنامج تأثر إلى حد كبير بنمو التيارات الإشتراكية واليسارية فى الأربعينات والخمسينات. ولعبت قيادات الإخوان البرجوازية دورا فى صياغة البرنامج الجديد الذى جاء برجوازيًا متلائما مع التغيرات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التى شهدتها مصر فى مطلع السبعينات. فقد تضمن البرنامج دعما لإتجاه السادات نحو دعوة رؤوس الأموال العربية والأجنبية للإستثمار فى مصر، والإنتفاح الاقتصادى وحرية التجارة كما كان الدور الذى لعبه هؤلاء الأثرياء ارتدادا عن المواقف الأصلية للإخوان المناهضة للاستعمار، حيث كان تعاونهم وثيقا مع أنظمة الحكم فى الخليج والتى ارتبطت بعلاقات لا تنكر مع الامبريالية، وهو ما يعنى فى التحليل الأخير تعارضا مع مصالح الشعب المصرى. وأتاح هذا لعدد كبير من قادة الإخوان الأثرياء العودة والعمل فى مصر فى ظل الواقع الجديد. وأظهرت مجلة الدعوة تأييدا واضحا للشركات الخاصة وظهر ذلك من خلال الإعلانات التى تنفذت عليها، وكان من بينها إعلانات لشركة الشريف للبلاستيك وشركة مسرة للمقاولات، ومودرن موتورز وهذه الشركات الثلاث كانوا أعضاء من الإخوان المسلمين الذين كونوا ثرواتهم فى المملكة العربية السعودية. ولم ينف عمر التلمسانى، المرشد العام الثالث، مشاركة أعضاء من الإخوان فى الإستثمار حسب القوانين الإقتصادية الجديدة فيقول التلمسانى: " أن بعض أغنياء الإخوان يساهمون فى مسائل الإنفتاح الإستهلاكى".^٧ وهكذا نستطيع أن نرصد تغيرا فى البرنامج الاجتماعى للإخوان. ففى إطار النقد للتجربة الناصرية اندفع الإخوان لرفض التأمين وتبنوا الدعوة للإنتفاح وساهموا فيه وإعتبروا أن القطاع الخاص هو الركيزة الأساسية للإقتصاد، الأمر الذى يعنى أن الجماعة تبنت الفكر الإقتصادى الرأسمالى ودفعها ذلك لتأييد الإنفتاح وإنشاء شركات توظيف الأموال على الطريقة الإسلامية والمساهمة فى إقامة البنوك الإسلامية. وتبلورت هذه الرؤية فى نهاية السبعينات واستمرت حتى وقتنا هذا. وقد استغل أغنياء الإخوان هذا التحول فى المساهمة فى مجموعة من المؤسسات المالية مثل البنوك والمصارف الإسلامية وبعض شركات توظيف الأموال واستطاعوا أن يقدموا أشكالا مختلفة من الدعم للجماعة عبر إنشاء دور النشر الإسلامية التى تقدم كتابات قادة الإخوان.

^٧جيلر كيبيل، القنبى والفرعون، ص ١٠٣.

امتد تأثير قيادات المهجر الإخوانية إلى الفكر السياسي للجماعة، فساهموا في ترسيخ إستراتيجية معتدلة نابذة للعنف ومقاربة مع القيم السياسية للنظام الحاكم. تضح ذلك من خلال اختيار المرشد الثالث "عمر التلمساني" الذي اشتهر بالدعوة إلى الاعتدال ونبذ العنف. وقد تبدو هذه الإستراتيجية مطابقة للمواقف الاقتصادية التي تبنتها الجماعة عقب عودتها في السبعينات. وبهذه الإستراتيجية المعتدلة إنتهت مرحلة الصراع الطويلة بين مؤيدي الاعتدال والعنف في أوساط الجماعة. ولكن يشير بعض الباحثين إلى التناقض بين هذه الإستراتيجية وسيطرة عدد من قادة الجهاز الخاص على المواقع القيادية للجماعة كما تشير كتابات من داخل صفوف الإخوان كان أبرزها رؤية الدكتور عبد الله النفيسي من أقطاب الإخوان في الكويت إلى وجود تيارين: الأول يدعو إلى "تمدين" الجماعة وإكسابها طابعا ديمقراطيا في أساليب عملها، وآخر يسعى "لعمكرة" عبر تشكيل التنظيم على أساس الاستعداد للإنقضاء على السلطة. وحسبما ترى هذه الكتابات فإن المرشد الثاني للجماعة حسن الهضيبي، الذي أفرج عنه عام ١٩٧١، هو أبرز ممثلي الإتجاه الأول بينما يمثل الإتجاه الثاني القادة السابقون في الجهاز الخاص للإخوان المسلمين ومن أبرزهم مصطفى مشهور، نائب المرشد الحالي، وكمال السناني وأحمد الملط وغيرهم. كما أننا نلاحظ إشارات واضحة في كتابات فريد عبد الخالق القطب الإخواني المعروف إلى وجود تيارات متباينة ومدارس فكرية مختلفة داخل جسد جماعة الإخوان المسلمين، فهناك مجموعة النظام الخاص التي تأثرت بتجربتها التاريخية من خلال الجهاز الخاص في الأربعينات - وهي المسيطرة على مقاليد الجماعة الآن - وبجوارها أيضا مجموعة تبنت آراء سيد قطب التي تختلف إلى حد كبير عن رؤية حسن البناء، وهو ما سنتعرض له تفصيلا في الفصل الأخير الخاص بالعنف.

نرى أن ذلك يرجع إلى الدور الهام الذي لعبه هؤلاء القادة (منهم كمال السناني وأحمد الملط ومصطفى مشهور) في إعادة تشكيل التنظيم. ويمكننا أن نلاحظ أن تأثير هذه القيادات بتراثهم التاريخي من خلال المشاركة في قيادة الجهاز الخاص لم يعارض مع تسديد الاعتدال كإستراتيجية للجماعة ويرجع ذلك إلى الواقع الجديد الذي ظهرت فيه الجماعة والذي فرض عليها نبذ العنف، فالنظام لا يعارض عمل الجماعة بالإضافة إلى تأثير القيادات البرجوازية للإخوان والتي دعت لعدم اللجوء للعنف لإتاحة الفرصة لأنشطتهم الاقتصادية للنمو. من جهة أخرى أثرت المشكلات الداخلية للجماعة على

تأييد إستراتيجية الاعتدال، حيث اهتمت الجماعة بتأكيد وجودها على الساحة السياسية وبدأت في البحث عن حل لمشكلة الأجيال التي سنعرض لها بالتفصيل فيما بعد. وعلى الرغم من اتباع إستراتيجية الاعتدال، كان هناك - كما سنلاحظ عند التعرض لموقف الإخوان من العنف - تواجد لفكرة استخدام العنف لدى بعض قيادات الإخوان المسلمين، وإن ظل نظريا، إلا أن هذا التواجد لم يمنع من اتباع الإخوان للإعتدال نظرا للعوامل السابق ذكرها.

ويلاحظ أن الدعوة للعسكرة في الجماعة تركزت على الناحية التنظيمية، بمعنى آخر، أن الدعوة للعسكرة لم تكن تعبيراً عن تبني الإخوان للعمل العسكري، بل كانت دعوة لمزيد من الانضباط التنظيمي وفرض الولاء والطاعة على شباب وأعضاء الإخوان لقادتهم.

وقد واجهت جماعة الإخوان المسلمين عقب عودة نشاطها في أوائل السبعينات إشكاليات نجمت عن طول الغياب الذي أصاب الجماعة بخلل فكري وحركي. فقد شهدت الفترة التي قضاها قادة الإخوان داخل السجون جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية على الصعيد المحلي والعربي والدولي، مما أدى إلى انعدام قدرة الكوادر الإخوانية على التفاعل مع قضايا المجتمع وإنضاج رؤيتهم تجاهها.

مشكلة أخرى واجهت الجماعة نتيجة الانقطاع الطويل وهي الانققاد إلى الكوادر الشابة القادرة على العمل وعلى دفع نشاط الجماعة. كما أدى الغياب الطويل داخل السجون إلى انققاد الجماعة لكافة مؤسساتها الاقتصادية التي كانت تلعب دورا هاما في تمويل نشاطها خلال الأربعينات والخمسينات.

استطاعت الجماعة التغلب على المشكلة الأولى والثالثة بالاستعانة بقيادة الإخوان الذين هربوا من مصر في وقت الأزمة مع عبد الناصر إلى دول الخليج وكونوا ثروات هائلة.

وقد ساهم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في حل الأزمة المالية التي كان يعاني منها الإخوان، فمع الموجات الأولى من الإفراج عن قياداتهم بعد الاتفاق مع السادات بدأت الجهود تتركز في اتجاهين: الأول إعادة بناء تشكيلات الجماعة وقد لعب عمر التلمساني دورا هاما في دعوة الشباب للانضمام إليها. والثاني إعادة الصلات العربية

بين الجماعة الأم في مصر والإخوان في الدول العربية فضلا عن الالتقاء مع قيادات المهجر في الخليج.

في هذا السياق وخلال حج عام ١٩٧٣ سافر مرشد الجماعة الثاني حسن الهضيبي إلى السعودية حيث عقد أول إجتماع موسع للإخوان في الخارج، وجرى الاتفاق على تشكيل لجان للعضوية تعويضا عن الكشوف التي ضاعت خلال الاعتقالات وتم تشكيل لجان للكويت وقطر والإمارات والسعودية. بدأت قيادات الإخوان في بلورة فكرة جديدة هي " التنظيم الدولي " وكان ذلك أول تحرك على الصعيد العربي للإخوان في السبعينات، وبعد فترة من وفاة الهضيبي لم يتأسس التنظيم الدولي للإخوان ليحقق رغبتهم ليس للحصول على المال فحسب إنما أيضا بهدف تحقيق طموح الإخوان منذ مرشدهم الأول حسن البنا، الذي بشر بعودة الدولة الإسلامية كما كانت في العصور الأولى للإسلام. وقد كرر القادة الحاليون ذات الفكرة. حيث يرى مصطفى مشهور أن "الهدف من سلوك طريق الدعوة هو التمكين لدين الله في الأرض بإقامة دولة الإسلام العالمية وعلى رأسها الخلافة الإسلامية، ولا شك أن هذا الهدف يعتبر أعظم إنجاز يمكن أن يتحقق في حياة البشرية. إننا نسعى لإقامة دولة الإسلام العالمية قاعدتها الساحة الإسلامية، تجكم بشرع الله وتمكن لدين الله وتتصدى لكل قوى الباطل وتبلغ دين الله للناس كافة".^٨ ونجحت فكرة التنظيم الدولي للإخوان في تحقيق عدة أهداف: أولها إنعاش تحرك الجماعة في مصر بإخوان الخارج "أفرادا وتنظيمات". ثانيها استعادة المبادرة في قيادة النشاط الإسلامي على المستوى الدولي عن طريق القانون العام "الأساسي" للإخوان بعد أن فقد إخوان مصر تلك القيادة نظرا للمحن التي مروا بها خلال الحقبة الناصرية. "ومن هذا المنطلق وعلى أرضية هذه القناعة بدأت وفود الجماعة تتحرك للخارج لتصل ما انقطع. وجاء كمال السناني - من قادة النظام الخاص - إلى منطقة الخليج في هذه المهمة، وقد نجح في مهمته لدى إخوان الخليج والجزيرة... كما تحركت شبكة العلاقات الخارجية للإخوان في دعم هذا المسعى - تشكيل التنظيم الدولي - وكانت سنة ١٩٧٧ وما تلاها نقطة انطلاق بالنسبة للجماعة في مصر".^٩ بذلك يمكن القول أن التنظيم الدولي حقق الهدف التكتيكي من إنشائه حيث

^٨ مصطفى مشهور، قضايا أساسية على طريق الدعوة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٨) ص ١٠

^٩ على عثمانى، "تنظيم الدولي" ورواها يوسف ٣ أكتوبر ١٩٩٣.

نشطت مصادر التمويل لدعم نشاط الجماعة في مصر، مما مكنها من إعداد خطط طموحة للانتشار على الساحة المصرية. لم يبق أمام جماعة الإخوان سوى أن تجد حلاً لمشكلة الأجيال التي عانت منها عقب عودتها الجديدة، فالتجّهت إلى الحركة الطلابية حيث نمت الجماعة الدينية التي وفرت قيادات شابة للجماعة.

الحركة الطلابية والإستقطاب الجامد

توجهت التنظيمات الإسلامية المتواجدة على الساحة المصرية فى السبعينات إلى القطاعات الطلابية بهدف التغلب على المشكلة المتعلقة بأزمة نموها. عانى الإخوان المسلمون، عقب السماح لهم بعودة نشاطهم، من غياب العناصر الشبابية نظرا لكبر سن معظم الأعضاء المفرج عنهم حديثا، لذلك أولت الجماعة اهتماما كبيرا بالتوجه إلى الشباب، وبصفة خاصة الطلاب الذين انتموا إلى الجماعات الدينية التى ظهرت فى أوائل السبعينات بعيدا عن الإخوان المسلمين أو الحلقات الجهادية، ونلاحظ تنافسا بين الأخوان وتلك الحلقات للسيطرة على أو استيعاب هذه الجماعات. وهنا نقدم عرضا سريعا لتطور الحركة الطلابية ودور كل من اليسار والجماعات الدينية فيها، ثم نلقى الضوء على آليات عمل هذه الجماعات وطبيعتها وعلاقاتها مع الدولة والتنظيمات الإسلامية محل الدراسة. يستهدف هذا العرض توضيح تشابك آليات السيطرة أو الاستقطاب التى مورست من قبل الإخوان والحلقات الجهادية لاستقطاب الجماعات الدينية، ودعم الدولة لهذه الجماعات لمواجهة تصاعد النفوذ اليسارى داخل الجامعات المصرية.

ظلت الحركة الطلابية تحت سيطرة وقيادة التيارات اليسارية خلال الفترة من ١٩٦٨ - ١٩٧٦ حتى تمكنت الجماعات الإسلامية من إقصاء اليسار عنها وحتى يمكن فهم الأسباب التى ساعدت على نجاح الجماعات الدينية فى السيطرة على الحركة الطلابية، تلك الجماعات التى استهدفتها الخطاب السياسى للإخوان المسلمين والحلقات الجهادية، حتى يمكن فهم تلك الأسباب سنعرض سريعا لأحداث الطلبة خلال تلك الفترة من ١٩٦٨ - ١٩٧٥.

أحداث الحركة الطلابية ١٩٦٨/١٩٧٣

كان للطلاب دائما دور بارز ونشط في الحركة الوطنية المصرية منذ مطلع هذا القرن. وكانوا أول من فجر أحداث ثورة ١٩١٩ وسقط منهم العديد من الشهداء... وكانوا وقود الحركة الوطنية سنتي ١٩٣٥ و ١٩٤٦ حين تحالفوا مع العمال والكاذحين تحت قيادة اللجنة الوطنية للطلبة والعمال.

وبعد مجئ سلطة يوليو ١٩٥٢ لم يتوقف الطلاب عن النضال الوطني الديمقراطي رغم القيود التي حاولت السلطة الجديدة تكيلهم بها. وكان للطلاب دورهم البارز مع الأساتذة الديمقراطيين في أحداث مارس ١٩٥٤ حيث طالبوا بإطلاق حرية تكوين الأحزاب وإصدار الصحف الحرة وإقامة جمهورية برلمانية ودستور ديمقراطي حر، في مواجهة الخط الديكتاتوري الذي كان يسعى إلى الهيمنة آنذاك.

وما لبثت الحركة الطلابية أن خفت لعدة أسباب في مقدمتها القمع الذي تعرض له الشعب وخاصة الطلاب، وفصل عدد من أعضاء هيئات التدريس الديمقراطيين من الجامعة، إلى جانب منهج الاحتواء من ناحية والعزل من ناحية أخرى والذي تعرض له الطلاب ومنعهم من تشكيل اتحاد عام وفرض الوصاية على اتحاداتهم. وكانت هزيمة يونيو ١٩٦٧ وهي كارثة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، إيذانا ببدء مرحلة جديدة من التحركات الجماهيرية الواسعة خاصة بين الطلاب والعمال. كانت الهزيمة الكارثة إعلانا نهائيا بإفلاس نظام يوليو ومناهجه في عزل الجماهير عن قضاياها الأساسية وكشف عن احتياج الوطن إلى قيادة بديلة قادرة على تحقيق إستقلاله وتحرير إرادته وإطلاق طاقات الشعب وإمكاناته في البناء والتقدم. وتعبيرا عن هذه الحقيقة التي أخذت ملامحها تتبدى رويدا رويدا.. كانت حركة فبراير ١٩٦٨.

حركة فبراير ١٩٦٨ •

عقب كارثة ١٩٦٧ حاول النظام تطبيق تبعة تلك الكارثة في عنق بعض القادة العسكريين وقدم قادة الطيران كبش الفداء لكل سياساته. صدرت الأحكام في قضية الطيران وكانت مخففة إذ قضت ببراءة اثنين والسجن ١٠ و ١٥ سنة لاثنتين أخريين من قادة الطيران. اهتمت جماهير العمال خاصة في مصانع الطيران بحلوان وانفجر

غضبهم فى مظاهرات بدأت صبيحة ٢١ فبراير من مصنع ٣٦ الحربى. عمت المظاهرات المصانع الأخرى وحين اقتربت من قسم حلوان بادر البوليس بإطلاق النار فأصيب ٢٣ عاملا. ووصلت أنباء صدام الشرطة مع العمال إلى طلاب جامعة القاهرة فى اليوم التالى فبادر طلاب حقوق القاهرة إلى التجمع لمناقشة قضاياهم وقضايا الوطن وصاغوا بيانا بمطالبهم وتصوراتهم، وكان فى مقدمتها الاتى:^{١٠}

١. الإفراج فورا عن جميع المعتقلين.

٢. حرية الرأى والصحافة.

٣. مجلس حر يمارس الحياة النيابية الحقة السليمة.

٤. إبعاد المخابرات والمباحث عن الجامعات.

٥. إصدار قوانين الحريات والعمل بها.

٦. التحقيق الجدى فى حادث عمال حلوان.

٧. توضيح حقيقة المسألة فى قضية الطيران.

٨. التحقيق فى إنتهاك حرية الجامعات وإعتداء الشرطة على الطلاب.

لم يجد النظام سبيلا لمواجهة الطلاب إلا إصدار قرار بإغلاق الجامعات والمعاهد العليا ابتداء من ٢٦ فبراير. وبالرغم من ذلك إستمر اعتصام الطلاب حتى ٢٨ فبراير. وانتهت الأحداث الطلابية بإعتقال أكثر من ٤٠٠ طالب وقتل ثلاثة من المتظاهرين فى جامعة عين شمس.

أحداث نوفمبر ١٩٦٨

فى ٢٠ نوفمبر ١٩٦٨ خرجت الصحف الرسمية تعلن نظاما جديدا للإمتحانات رأى بعض طلاب مدينة المنصورة أنه يضرهم فخرجوا يعلنون احتجاجهم عليه فى مظاهرات ضمن تلاميذ المدارس الإعدادية والثانوية والمعهد الدينى وقدرت بيانات الحكومة عدد المتظاهرين بحوالى ألفى طالب. بادرت الشرطة بإعتقال عدد من التلاميذ

^{١٠} هشام مبارك، الحركة الطلابية: محاولة للتفهم (قاهرة ١٩٨٧، بدون نشر).

مما أثار زملاءهم فاتجهوا إلى مديرية الأمن. وهناك أطلقت الشرطة الرصاص عليهم فقتل أربعة منهم وأصيب أربعة آخرون احتجزوا بالمستشفى الأميرى.^{١١}

وبلغت أتباء الصدام العنيف - بين الشرطة والتلاميذ - طلاب جامعة الإسكندرية فقرروا عقد مؤتمر طلابى يوم السبت ٢٣ / ١١ / ١٩٦٨ لمناقشة أحداث المنصورة واعتداء البوليس على الطلاب. واتخذ المؤتمر فى اليوم المحدد، حيث قرر المجتمعون الخروج فى مظاهرة إلى الشارع لإعلان احتجاجهم على ممارسات البوليس القمعية، ولكن أجهزة الأمن منعت المظاهرة واعترضت طريقها، فعاد الطلاب مرة أخرى إلى الكلية بعد أن تم القبض على بعض زعمانهم فرد الطلاب على هذا الاعتقال باحتجاز محافظ الإسكندرية مما اضطر السلطات إلى الإفراج عن الطلاب المعتقلين. أعلن الطلاب الإعتصام وبلغ عدد المعتصمين - حسب التقديرات الرسمية - حوالى ألفى طالب. وتطورت مناقشات الطلاب أثناء الاعتصام إلى طرح مختلف قضايا الحريات والتتديد الداخلية.. وكان على رأس مطالبهم حرية الصحافة، وإلغاء الاعتقال السياسى، وإسقاط كل صور الوصاية على الحركة الطلابية.

كما طالب البعض بإجراء ثورة ثقافية فى مصر. شكل المعتصمون لجانا للعمل: لجنة لإعداد وطبع البيانات والمنشورات، ولجنة لإذاعة نداءاتهم بواسطة ميكروفون وجهوه إلى خارج أسوار الكلية، ولجان لتوزيع البيانات خارج الجامعة.

وجد إعتصام الطلاب ومطالبهم صدى واسعا فى مختلف أنحاء مدينة الإسكندرية فخرج طلاب المدارس الثانوية فى عدة مظاهرات متفرقة إنضم إليها الأهالى حتى عمت المدينة كلها. واتخذت المظاهرات طابعا عنيفا نتيجة اصطدام البوليس بها، وأسفرت عن قتل ١٥ مواطنا وإعتقال حوالى ٥٠٠ شخص أغلبهم من الطلاب إلى جانب إصابة ٤٠٠ شخص من الطلاب والمواطنين ورجال البوليس.

استمر إعتصام الطلاب حتى مساء ٢٥ نوفمبر حيث وجه محافظ الإسكندرية تهديدا للطلاب بأنه فى حالة عدم فض الإعتصام سيتم اقتحام الكلية بالقوة، الأمر الذى اضطر الطلاب إلى فض إعتصامهم.^{١٢}

^{١١} المرجع نفسه

^{١٢} المرجع نفسه

عقب الإعتصام قبض على عدد كبير من الطلاب وصدر قرار اتهام يشمل ٤٦ من الطلاب وأعضاء هيئة التدريس وإمتد الإعتقال ببعضهم مدة ثلاث سنوات كاملة.

فى جامعة القاهرة اتفق طلاب كلية الهندسة على عقد مؤتمر طلابى لمناقشة الأحداث يوم الأحد ٢٤ نوفمبر ولكن قرار إغلاق الجامعات كان قد صدر وحاصر البوليس الجامعة ومنع الطلاب من دخولها فتنجموا أمام تمثال نهضة مصر حيث قام رجال البوليس بتفريقهم والقبض على عدد منهم.^{١٣}

حركة يناير ١٩٧٣

بدأ العام الدراسى ١٩٧١/١٩٧٢ والجو العام ينذر بالتفجر. فها هو عام ١٩٧١ الذى أطلق عليه السادات "عام الحسم" يمر دون إطلاق طلقة واحدة على الجبهة وها هو النظام يثبت - المرة تلو الأخرى - عجزه الفاضح عن تحرير الأرض. ورغم مضى أربع سنوات ظل النظام لاهثا وراء حلول سلبية عاجزة لم تجر سوى تقديم التنازلات تلو التنازلات.

أما المناخ العام فى البلد فلم يكن مناخ معركة، بل مناح استرخاء وترهل.. فالنهم الاستهلاكى يسود بدلا من التقشف.. وإنتاج وإستيراد الكماليات يتزايد دون اهتمام بالصناعات الحربية.. والطبقات الغنية تزداد ثراء وتخمّة، بينما يتحمل الفقراء وحدهم تبعات التضحية.

كل شئ فى المجتمع كان يتناقض مع الإعداد لمعركة طويلة مع العدو الصهيونى. وينتهى عام ١٩٧١ دون حسم، تحت حجج ساذجة.. أسماها السادات الضباب الذى ساد الساحة الدولية نتيجة الحرب الهندية الباكستانية وانشغال السوفييت فيها وعدم رغبتهم فى فتح جبهة أخرى بالشرق الأوسط.

ورغم ذلك لا يصمت السادات فينكر أن عام ١٩٧٢ هو عام التنفيذ.. وهكذا تمر أعوام الصمود والحسم والتنفيذ دون أى تحرك جدى نحو الدخول فى معركة شاملة لتحرير الأرض.

^{١٣} المرجع نفسه

ويتعرض خطاب السادات للسخرية والنقد الشديدين بين طلاب الجامعات.. في مؤتمراتهم واجتماعاتهم ومجلات الحائط وحلقات النقاش. ويتفق طلاب هندسة القاهرة على عقد مؤتمر طلابي يوم ١٥ يناير لمناقشة خطاب الرئيس. أثناء المؤتمر يبرز اتجاهان، أحدهما يدافع عن خطاب السادات والآخر ينتقد ويهاجم الخطاب، ودعا المتجمعون إلى عقد مؤتمر نال يوم ١٧ يناير، وفيه تم حسم الصراع لصالح الاتجاه الوطني بقيادة الطلاب اليساريين، الذين طرحوا مطالب تركزت في:^{١٤}

• إعداد الجبهة الداخلية للحرب عن طريق تسليح الشعب وإقامة اقتصاد حرب حقيقي.

• رفض مبادرة السادات بفتح القناة والمفاوضات مع أمريكا وكافة المشاريع الإستسلامية.

وحدد المؤتمر موعداً أقصاه الساعة الثانية عشر يوم ١٩/١/١٩٧٢ لرد الحكومة على هذه المطالب وإلا سيعلن الطلاب الإعتصام.

ولكن نتيجة تجاهل أجهزة الإعلام لمطالب الطلاب فقد أعلنوا الإعتصام قبل الموعد المحدد وشكلوا عدة لجان لقيادة وتنظيم الإعتصام وأصدروا بياناً يدعون فيه طلاب كافة الكليات إلى مؤتمر عام يوم ٢٠ يناير يحضره رئيس الجمهورية للرد على تساؤلات الطلاب، وفي نفس هذا اليوم عقد طلاب كلية الآداب مؤتمرهم لمناقشة القضايا الهامة المثارة وكذلك انعقدت مؤتمرات في كليات الاقتصاد والحقوق والطب والزراعة وأصدروا بيانات لتأييد إعتصام طلاب الهندسة وتشكيل اللجان الوطنية.

وفي صباح ٢٠/١/١٩٧٢ تجمع الطلاب في قاعة ناصر بجامعة القاهرة حيث حظيت اللجنة الوطنية العليا بتأييد غالبية الحاضرين وأعلن بدء الإعتصام. ودارت مناقشات مطولة انتهت إلى صياغة ما عرف بالوثيقة الطلابية التي تضمنت أبرز مطالب الطلاب وهي:^{١٥}

^{١٤} المرجع نفسه

^{١٥} المرجع نفسه

• رفض كافة المشاريع الإستسلامية فى القضية الوطنية بدءاً من القرار ٢٤٢، مبادرة روجرز، وانتهاء بمبادرة السادات.

• إعداد وتسليح الشعب وتحويل الإقتصاد المصرى إلى إقتصاد حرب يتحمل فيه الأغنياء العبء الأكبر.

• تقريب الفارق بين الحدين الأعلى والأدنى للدخل بحيث لا يزيد عن ١٠:١.

• ضرب المصالح الأمريكية فى المنطقة.

• دعم المقاومة الفلسطينية والإفراج عن الأبطال الذين نفذوا حكم الإعدام فى العميل وصفى التل.

• رفع الرقابة على الصحف إلا فيما يخص الأسرار العسكرية.

• إلغاء القوانين المقيدة للحريات.

ونتيجة التفاف جماهير الطلاب حول اللجنة الوطنية العليا اضطر مدير الجامعة إلى الاعتراف باللجنة كممثل شرعى للطلاب يوم ٢٣ / ١ / ١٩٧٢، كما اضطر مجلس الشعب إلى استقبال وفد عن الطلاب المعتصمين قوامه ٢٠٠ طالب لمناقشة مطالبهم.

وفى مجلس الشعب عرض الطلاب تصورهم كالاتى:

• الاعتراف باللجنة الوطنية العليا.

• نشر الوثائق والبيانات الصادرة عن اللجنة.

• عدم المساس بأحد من قادة الطلاب.

وقد رد محمود أبووفية: "إننا نعترف باللجنة الوطنية ونعترف بها ونؤيدها"، ووافق المجلس على اعتبار اللجنة هى القيادة الشرعية للحركة الطلابية، ثم وافق أيضا على نشر وإذاعة الوثيقة الطلابية بعد تعديل طفيف فيها. وعاد الطلاب للإعتصام بعد أن تركوا مندوبين للمتابعة وانتظروا التنفيذ.^{١٦}

^{١٦} لمرجع نفسه

مثلت الحركة الطلابية بنشاطها وحيويتها مصدر قلق وإزعاج دائم للسادات، فقد تسببت المظاهرات الحاشدة التي قادها الطلاب الشيوعيون والناصريون في مزيد من الإحراج لنظام السادات. وزاد من صعوبة الوضع تركيز قادة الطلاب على انتقاد السادات لتقاعسه عن خوض " حرب التحرير " مع إسرائيل، فقد مثل مطلب تحرير سيناء والأراضي العربية المحتلة بؤرة جذب للقطاعات الطلابية المختلفة. وبدأ التحضير للانتفاضة الطلابية في العطلة الصيفية حيث عقدت عدة مؤتمرات وندوات كان أهمها المؤتمر الطلابي الذي عقد بجامعة عين شمس لمناقشة قرار السادات بإنهاء مهمة الخبراء السوفييت واتخذ الملتقى الثقافي السياسي الذي أقامه طلاب جامعة القاهرة لمناقشة البرنامج الوطني الديمقراطي للحركة الطلابية. وصاغ هذا الملتقى وثيقة بعنوان " مهام المرحلة الراهنة للحركة الوطنية للطلاب في مصر "، وبدأ أن الوضع سوف ينفجر فبادرت الحكومة باعتقال عدد من قادة الطلاب والمتقنين فجر ٢٩ ديسمبر ١٩٧٢، عقب خطاب شهير للسادات تحدث فيه عن " تعميق الديمقراطية ". على أثر هذه الحملة أعلن طلاب جامعة القاهرة إعتصامهم في قاعة ناصر لحين الإفراج عن زملائهم المعتقلين. وتشكلت اللجنة العليا للدفاع عن الديمقراطية لقيادة الإعتصام، كما لجأ طلاب جامعتي عين شمس والإسكندرية أيضا إلى الإعتصام، وحاولوا الخروج في مظاهرات ولكن قوات الأمن اعترضتهم وأصيب ٤٠ طالبا من طلاب جامعة عين شمس وحدها.^{١٧}

^{١٧} المرجع نفسه

(٣)

الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية

بينما تنشط القيادات الطلابية الشيوعية والناصرية داخل الجامعات لتنظيم الحركة الطلابية، بدأت تظهر أسر وجمعيات جديدة لم يكن لها وجود ملموس داخل الجامعات من قبل. ركزت هذه الأسر جهودها على الأنشطة الدينية مثل ترنيل القرآن وحفظه ولم تهتم بالمشاركة في المظاهرات والمؤتمرات التي تنظمها القيادات الطلابية اليسارية، كما وجهت اهتماما إلى مسألة الفصل بين الطلبة والطالبات في المدرجات، وكان ما يفزعها منع الطلبة من دخول الجامعة بالجلباب الأبيض ومن تحته السروال. هذه الأسر الدينية هي ذاتها التي تطورت بعد فترة قصيرة لتتحول إلى ما عرف بـ " الجماعة الإسلامية "، كانت "المفرخة" الأساسية التي نهلت منها كافة تيارات الإسلام السياسي بدءا من الإخوان مروراً بالتكفير والهجرة وتنظيم الفنية العسكرية وانتهاء بحلقات الجهاد.

وفي ظل النشاط العارم للحركة الطلابية ومؤتمراتها الحاشدة لم يكن هناك دور ملموس لعناصر الأسر الدينية حيث كانوا يمثلون أقلية ضعيفة بالمقارنة بالأعداد الكبيرة للطلاب الشيوعيين والناصرين. وقد لاحظ أحد الباحثين أن هذه العناصر قنعت بتسجيل وجودها في هذه المؤتمرات من خلال اقتراح تعديلات على برنامج اللجنة الوطنية التي تشكلت داخل الجامعة عام ١٩٧٢ لقيادة الحركة الطلابية، ولم يكن لهذه التعديلات أي ملمح سياسي، فلم تكن سوى جملة من التشديدات على القيم الدينية مثل المطالبة بإغلاق ملاهى شارع الهرم... وعادة ما كان يتم نبذ هذه التعديلات.^{١٨}

ويكاد يجمع الباحثون على أن هذه الأسر الدينية، التي بدأت تتشكل في أوائل السبعينات، قد تلقت دعماً هائلاً من نظام السادات. وقد أكد هذا الدعم ممثلون عن الطرفين، فحسن أبوإشاش وزير الداخلية السابق وأحد قادة جهاز الأمن السياسى آنذاك، يشير في مذكراته إلى هذا الدعم ويؤكد على أن السادات " اتخذ خطوة دعم الجماعة

^{١٨} جيلز كيبيل، القنبى والفرعون، ص ١٢٧.

الإسلامية عقب صراعه مع مجموعة ما أطلق عليهم مراكز القوى بهدف إضعاف نفوذ اليسار في أوساط الطلاب وأن هذا الدعم جاء بتوجيه من السادات.^{١٩}

ومن ناحية أخرى يعترف وائل عثمان - وهو من أبرز عناصر الأسر الدينية في كلية الهندسة جامعة القاهرة - في كتابه "أسرار الحركة الطلابية" بأنه اتصل وزملانه بالمباحث وبعدد كبير من المسؤولين، وفي إحدى هذه الزيارات عرض عليهم الأمين العام للجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكي استعداده لوضع مبلغ مليون ونصف من الجنيهات تحت تصرفهم لمقاومة الشيوعية في الجامعة.^{٢٠}

بدأت هذه الأسر في مواجهة نفوذ اليسار المتنامي داخل الجامعة بدعوى الدفاع عن الإسلام وسرعان ما بدأ أعضاء هذه الأسر في ممارسة العنف لفض التجمعات الطلابية وقمع قادة الطلاب اليساريين، واستخدمت القبضات الحديدية والكرابيج بل والمطاول ضد الطلاب اليساريين. حدث هذا في حقوق القاهرة وهندسة أسبوط وهندسة الإسكندرية. وجاءت هذه الأحداث متوافقة مع ما خططه محمد عثمان^{٢١} مهندس صفقة التعاون بين الدولة وتلك الأسر، فحققت أهدافهم المشتركة في محاصرة النشاط اليساري داخل الجامعات. يلاحظ أن المرحلة الأولى من حياة الأسر الدينية اتسمت بالسعي إلى إثبات الوجود داخل مؤسسات الحركة الطلابية، لكنها لم تستطع أن تقدم أية رؤى سياسية في مواجهة إتحاد الطلاب اليساريين بسبب عدم نضجها السياسي وحادثة نشأتها. اقتصرت أطروحاتها على تحويل الشعارات اليسارية وصيغها بطابع ديني دون أن توضح كيفية أسلوب تحقيق شعاراتها، فقد تحولت "حرب التحرير الشعبية" - وهي إحدى شعارات اليسار - إلى "الجهاد". في ظل هذا الوضع لم يكن هناك ما يحمس الطلاب للانضمام إلى تلك الأسر وأصيب نشاطها بالفشل وظلت أعدادها محدودة.

أما في المرحلة الثانية وفي ضوء غزل النظام لهذه الأسر، اكتشفت الأخيرة أن نوعا من التعاون التكتيكي مع النظام مقابل الحصول على الدعم "مادى ومعنوى" يتيح لها فرصة أكبر في النمو هو ما بدا للمراقبين آنذاك أنه قد تحقق. قامت عناصر من تلك

^{١٩} حسن أبو نشا، في الأمن والميسامة (القاهرة: دار الهلال ١٩٩٠) ص ٨١.

^{٢٠} مشار إليه في هشام مبارك، الحركة الطلابية: محاولة للفهم.

^{٢١} كان محمد عثمان من المقربين للرئيس السادات؟ وقد تولى منصب مسئول التنظيم في الاتحاد الاشتراكي ثم محافظا لأسبوط.

الأسر بمواجهة الطلاب اليساريين وبدا الأمر أن هناك صراعات داخل الحركة الطلابية. لم تكن الاعتداءات وسيلتهم الوحيدة بل نظموا أيضا مظاهرات مضادة للمظاهرات التي ينظمها الطلاب اليساريون.

ونتيجة للدعم الذي تلقته هذه الأسر من الدولة فقد تعددت أنشطتها وبدأت تتخذ لها اسم "الجماعة الإسلامية" وانتشرت هذه الجماعة في كافة الجامعات المصرية. ولعل أبرز الأنشطة التي قامت بها الجماعة الإسلامية هي إقامة المعسكرات الصيفية التي دعت بسخاء من الدولة، فضلا عن حضور عدد من المسؤولين لحفلات الافتتاح والختام لمثل هذه المعسكرات. ولم تختلف هذه المعسكرات عن معسكرات الإخوان المسلمين في الخمسينات قبل حظر نشاطها، فلم تقتصر على دراسة الفقه والتعاليم الدينية بل امتدت لتشمل مختلف التدريبات الرياضية وخاصة تلك المعنية بالدفاع عن النفس. وكانت تلك المعسكرات التي أقامتها الجماعة الإسلامية بمثابة مدرسة لتخريج كوادر للحركة الإسلامية.

نجحت الجماعة الإسلامية ليس فقط بسبب تمتعها بدعم الدولة ولكن أيضا بسبب قدرة قادتها على ابتكار تكتيكات جديدة لتكوين قاعدة طلابية متعاطفة معهم. استندت هذه التكتيكات على إستراتيجية مخالفة تماما لما كان يقوم به اليساريون، فبينما ركز اليساريون على تنظيم الحركة الطلابية من خلال لجان عامة في كل جامعة تحت شعارات سياسية واضحة تعالج القضية الوطنية بالأساس، فإن "الجماعة الإسلامية" ركزت على طرح شعارات مرحلية وصغيرة تتعلق بحياة الطالب، حيث نشطت في تقديم الخدمات للطلاب مثل تسيير المطالبة بخطوط مواصلات خاصة للطلبة من وإلى الجامعة مع تخصيص بعضها للطلبات، وكذلك تنظيم قاعات المحاضرات، التي كانت مكتظة، حيث تم الفصل بين الطلبة والطلبات، فضلا عن طباعة المذكرات الدراسية طباعة رخيصة، وتنظيم دروس داخل مساجد الكليات.^{٢٢} أدت تلك الشعارات المرحلية بعد تنفيذها إلى نجاح مذهل للجماعة الإسلامية، حيث حققت فوزا سلخا على اليساريين في الانتخابات الطلابية لعام ١٩٧٧. وخلال تلك الفترة الوجيزة أصبحت "الجماعة الإسلامية" كيانا منظما يمتد ليشمل كبرى جامعات مصر، في القاهرة والإسكندرية وأسيوط والمنيا. وتم انتخاب حلمي الجزار أميرا عاما للجماعة الإسلامية في مصر،

^{٢٢} حيلر كيب، النبي والرعون، ص ١٤١.

وبرزت قيادات عديدة وأصبحت نجوما لامعة فى الجامعات، ففى القاهرة برز حلمى الجزار وعصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح ومنصر الزيت، وفى الإسكندرية محمد زمزم وإبراهيم الزعفرانى ومحمد عبد الفتاح، وفى الصعيد كرم زهدى وأسامة حافظ وطلعت فؤاد قاسم وأبو العلا ماضى ومحيى الدين عيسى وغيرهم كثيرون. وبدءا من عام ١٩٧٧ أصبحت تلك القيادات هى المهيمنة على النشاط الطلابى فى الجامعات المصرية.

نمت تكتيكات " الجماعة الإسلامية " التى تركزت على إيجاد حلول لمشاكل الجامعة إلى أسلوب لتعزيز إستراتيجيتهم لأسلمة المجتمع. ولكن نجاح الجماعات الإسلامية فى إقصاء اليسار عن قيادة الجامعة لم يكن ممكنا فحسب بسبب ذكائهم فى اختيار تكتيكات مناسبة أو دعم من الدولة، إنما ساعدهم فى هذه المهمة إنغماس القيادات الماركسية والناصرية فى الأطروحات السياسية المجردة دون النظر إلى المشاكل التى تعاني منها الجامعة. وإذا كانت الأطروحات والصدامات مع الدولة التى إتخذت صورا كالمظاهرات الحاشدة والإضرابات التى قادها اليسار فى الجامعة من الأسباب المباشرة لسيطرتهم على الحركة الطلابية فإن هذه الأسباب هى ذاتها التى أدت إلى فشلهم بدءا من منتصف السبعينات. فبعد أن تحققت مطالب الحركة الطلابية التى تمحورت أساسا حول الحرب بما تم فى ٦ أكتوبر ١٩٧٣ أو كما صور نظام الحكم أنه أنجز المهمة الوطنية التى كانت أداة حشد للطلاب، لم يعد اليسار قادرا على إكتشاف طرق أخرى تساعد على استمرار قيادته للحركة الطلابية. وظلت أطروحاته تتركز على ذات القضايا التى تصور " الطلاب أن الزمن والواقع قد تجاوزها. من هذه الثغرة نجح الإسلاميون فى الإنفراد بقيادة الجامعات. إلا أن الجماعة الإسلامية لم تستطع أن تبلور رؤية واضحة المعالم للواقع ولا للموقف من الدولة ولا أن تقدم تفسيراً لشعارهم حول "الدولة الإسلامية". ولم تتمكن الجماعة الإسلامية من إيجاد حلول للأزمة الفكرية التى كانت تعاني منها، فرغم السيطرة الساحقة لها على النشاط الطلابى وتنامى عضويتها وحجم المتعاطفين معها إلا أنها كانت محض جسد مترامى الأطراف بلا عقل أو بالأحرى بلا أيديولوجية واضحة للتغيير. لعل ذلك جعل هذه الجماعة تقع تحت تأثيرات الاستقطاب من قبل الإخوان المسلمين وتيار الجهاد، وبذلك تحولت " الجماعة الإسلامية " إلى مفرزة للكوادر لكافة التنظيمات الإسلامية سواء المعتدلة أو الراديكالية. فمن خلال

افتقاد الجماعة الإسلامية لأيدولوجية واضحة للتغيير، نفذت إليها تلك التنظيمات، التي ركزت بدورها جهودها لإستقطاب عناصر من تلك الجماعة المتنامية.

كان الإخوان المسلمون فى أمس الحاجة إلى جذب عناصر من هذه الجماعة نظرا لأزمة إفتقادهما لعناصر شابة بعد غيابهم لفترة طويلة فى السجون. نشط الإخوان فى تركيز جهودهم نحو الجماعة الإسلامية حيث سعى مرشدهم عمر التلمسانى وأبرز قياداتهم مصطفى مشهور إلى خلق جسور مع الجماعة الإسلامية. وعبر تلبية دعوة الجماعة للتحدث فى مؤتمراتها وندواتها داخل الجامعة وخارجها حاولا التأثير فكريا على أعضاء الجماعة لضمهم إلى جماعة الإخوان. ساعد الإتفاق الذى جرى بين الإخوان ونظام السادات على السماح بتكرار اللقاءات المكوكية للتلمسانى ومشهور وصلاح أبو اسماعيل وغيرهم مع الجماعة الإسلامية فى القاهرة والصعيد. كما خصصت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان المسلمين، بابا ثابتا تحت عنوان " أخبار الشباب والجامعات " لتوجيه الجماعة الإسلامية سياسيا وحركيا بشكل يتلاءم مع رؤية الإخوان المسلمين كتمهيد لضم عناصر من الجماعة إليهم. حاول الإخوان إقناع الجماعة بأن الطريق الذى حددته الإخوان للتغيير هو الطريق المضمون رغم مصاعبه ورغم الوقت الطويل الذى يستغرقه، وهو ما يحمل نقدا غير مباشر لفكر حلقات الجهاد المنافس الثانى للإخوان على إستقطاب الجماعة الإسلامية.^{٢٣}

وحاول الإخوان المسلمون تنبيه الجماعة الإسلامية إلى مخاطر تمزقها وتشرذمها فى فرق وشيع ودعووهم إلى ضرورة التمسك بالوحدة. هذه الوحدة فى الواقع كانت تعنى وحدة الاتفاق على تبنى منهج الإخوان المسلمين. والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هى أن زاوية "كلمة للشباب"، التى كانت تصدر ضمن باب أخبار الشباب والجامعات، نكاد تكون قاصرة على مقتطفات من كتابات "شهداء الإخوان" أمثال حسن البنا، عبد القادر عودة، وأحيانا سيد قطب خاصة أفكاره المعتدلة التى كتبها قبل عمله الشهير "معالم فى الطريق". وربما يعود ذلك إلى حرص الإخوان على العلاقة مع حليفهم السادات الذى سمح لهم بعودة نشاطهم فى أوائل السبعينات. ومن ثم كان قيام عدد من قادة الإخوان، الذين وقعوا الاتفاق مع السادات، بالكتابة عن غياب "الإسلام" والسعى لإقامة

^{٢٣} للدعوة عدد ٢١ فبراير ١٩٧٨ ص ٥٠.

"الحكومة المسلمة" يعنى أن حكم السادات غير إسلامى وقد يؤدى إلى انهيار تحالفهم معه. وتجنبنا لهذا المعنى المباشر أحيوا كلمات قادة قضى نجبهم وتعطى نفس المعانى التى يريدونها بإعتبارها كلمات فى التاريخ لا تتعلق بالواقع. وربما يعود إحتكار شهداء الإخوان لزاوية "كلمة للشباب" إلى محاولة من الإخوان لإظهار دورهم النضالى الذى ترتب عليه أن يلقى عدد من قياداتهم "الشهادة" فى سبيل "الدعوة". وتصور الإخوان فيما يبدو أن هذا سيضفى عليهم مصداقية وشفافية يسهل على شباب الجماعات الإسلامية الاقتناع بها.

من ناحية ثانية سعت مجلة الدعوة - لسان حال الإخوان - إلى التوجيه الحركى للجماعات الإسلامية خشية تعرضها لضربات أمنية أو استقطابها من قبل التنظيمات المنافسة. وهناك إشارات عديدة تؤكد على هذه المعانى. فتحت عنوان "عام جديد فى عمر الجماعات الإسلامية" تشير مجلة الدعوة إلى أن "المد الإسلامى داخل جامعتنا.. ومعاهدنا.. ومدارسنا ينمو.. وتتسع قاعدته.. والشباب المسلم ينضم زرافات.. زرافات.. وكلما اتسعت قاعدته ارتجفت أوصال أعداء الإسلام، اشتعلت نوار الحق فى قلوبهم وتضاعف كيدهم ومكرهم.. وتامرهم ضد شباب الدعوة.. مما يفرض على الشباب المسلم أن يستهدى الله ورسوله فى كل حركاته وسكناته مستعينا فى ذلك بالعبير والعظات المستفادة من تاريخ الدعوة الإسلامية القريب منا والبعيد، وأن يتعلم من الأخطاء ولا يقع فيما وقع فيه من سبقوه فى طريق الدعوة".^{٢٤} ولا يخف أن الإشارات إلى من سبقوهم فى طريق الدعوة تعود على جماعة الإخوان المسلمين، وتحذر الدعوة من الاندفاع فتقول "الفرق كبير بين العمل الطلابى والعمل الإسلامى، وبين العمل الإسلامى الراشد والعمل الإسلامى المنفع غير الراشد والمرحلة التى تمر بها الجماعات الإسلامية فى جامعتنا ومعاهدنا ومدارسنا مرحلة دقيقة تتطلب اليقظة الكاملة".^{٢٥} وينبغى على الجماعات الإسلامية حسبما تشير الدعوة إلى أن "تبتعد تماما عن سياسة ردود الفعل حتى لا يسترجها أعداء الإسلام إلى معارك جانبية تستنزف جهودها وتتحرف بها عن الطريق المستقيم".^{٢٦} وأخيرا تتوجه الدعوة بالنصح إلى

^{٢٤} المرجع نفسه، ص ٤٤

^{٢٥} المرجع نفسه، ص ٤٢

^{٢٦} المرجع نفسه، ص ٥٩

الجماعة الإسلامية فتؤكد: "على الشباب المسلم أن يدرك جيدا أن القوة الحقيقية تتمثل أولا في قوة الإيمان والعقيدة وقوة الوحدة والترابط بين أعضاء الجماعة".^{٢٧}

ويؤكد طلعت فؤاد قاسم، أحد أقطاب الجماعة الإسلامية في الصعيد محاولات الإخوان لجذب شباب الجماعة الإسلامية والسعى لضم قياداتها وإحلاق الجماعة في تنظيم الإخوان، ويشير إلى بداية اتصال الإخوان بالجماعة: كانت قيادات الجماعة الإسلامية في الصعيد تعقد معسكرات إسلامية عديدة، وكنا ندعوي قيادات من الإخوان لإلقاء المحاضرات للشباب.. ومن ناحية ثانية دأبنا على حضور دروس الشيخ محمد عبد الجيد في مسجده بالمنيا.. والشيخ عبد الجيد أحد قيادات الإخوان في الصعيد وعضو المكتب الإرشادي لجماعة الإخوان المسلمين.. وكان الشيخ كثير الشكوى والنقد للإخوان، لأفكارهم الجديدة في السبعينات ولموقفهم الرافض لأفكار سيد قطب.. واستمرت علاقتنا مع الإخوان على هذا النحو، ندعومهم في المعسكرات ونحضر لقاءات الشيخ محمد عبد الجيد في مسجده.. وفي عام ١٩٧٨ ومع كثرة الاعتقالات لقيادات الجماعة الإسلامية في الصعيد إمثال محيي الدين عيسى، وكرم زهدى وحسن يوسف وغيرهم.. وبعد فترة وجيزة دعا الإخوان إلى عقد معسكر إسلامي في جامعة عين شمس لقيادات الجماعة الإسلامية في جامعات مصر. وأوفدت جامعة المنيا ثلاثة ممثلين لها: محيي عيسى^{٢٨} وأبو العلا ماضي^{٢٩} وأنا وجاء من جامعة أسيوط ممثلون، منهم على ما أتذكر ناجح إبراهيم وكذلك ممثلون عن بقية الجامعات.. وحضر اللقاء من قادة الإخوان الشيخ مصطفى مشهور وصلاح أبو اسماعيل وغيرهم.. في هذه الأثناء تحدثوا معنا صراحة في ضرورة انضمامنا إلى جماعة الإخوان، باعتبارها الجماعة الأم.. وكان ردنا بالرفض استنادا إلى اختلاف نهجنا عن المنهج الذي سارت عليه جماعة الإخوان المسلمين.. وكان ذلك موقف أغلب قيادات الجماعة الإسلامية في الصعيد، لكن بعض القيادات، مثل محيي عيسى وأبو العلا ماضي، وافقت على الانضمام للإخوان، كما وافقت قيادات القاهرة وهم عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وحلمى الجزار

^{٢٧} الدعوة عدد ١٨ ص ٥٩.

^{٢٨} محيي عيسى، أُنشِق عن الجماعة الإسلامية وأُصم للإخوان، ونُح في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٧ عن

الإخوان في محافظة المنيا.

^{٢٩} أبو العلا ماضي كان أحد قيادات الجماعة الإسلامية في كلية الهندسة بجامعة المنيا وأُنشِق عن الجماعة لينضم للاخوان المسلمين. وهو الآن من قيادات الإخوان البارزة في العمل النقابي

وغيرهم، ومن الإسكندرية أحمد عمر الزعفراني وآخرون.. أما بقية قيادات الجماعة الإسلامية فقد رأوا أن يسيروا على نفس النهج الذي اتبعوه تحت اسم الجماعة الإسلامية".^{٣٠}

منذ عام ١٩٧٧ أصبح من الصعوبة بمكان التمييز بين المجموعات الإسلامية في الجامعة ومن منها ينتمي إلى الإخوان ومن بقى مع قيادات الصعيد، ويمكن القول عموماً أن الإخوان تمكنوا من السيطرة على أجنحة الجماعة الإسلامية الرئيسية في القاهرة وبحرى وبعض امتدادات (بسيطة) لهم في جامعات الصعيد، بينما سيطرت قيادات الصعيد على الجماعة في جامعتي المنيا وأسيوط.

ويقول طلعت فؤاد قاسم: "بعد انفصال بعض قيادات الجماعة عام ١٩٧٨ وانضمامهم للإخوان، قررنا أن نَعِد لقاءات إسبوعية في بعض المساجد داخل محافظات الصعيد وخاصة في أسيوط.. وبدا التمايز بصورة واضحة داخل صفوف الجماعة الإسلامية في الصعيد.. فالمنتمين إلى الإخوان - وهم قلة - من الشباب كانوا يحضرون اللقاءات الإسبوعية في مسجد الإخوان بالمنيا، بينما غالبية شباب الجماعة الإسلامية يحضر اللقاء الذي نعد له في مسجد الرحمن بأسيوط.. وكان عملنا في هذه الأثناء في صورة بدائية نظراً لغياب الخبرات لدينا، فكلنا كنا شباب لم نتخرج بعد، وشرعنا في تأسيس مجلس شورى مؤقت للجماعة الإسلامية، ضم كل من كرم زهدى، ناجح إبراهيم، صلاح هاشم، أسامة حافظ، طلعت فؤاد قاسم، عاصم عبد الماجد، صبرى البنا، على الشريف، حمدي عبد الرحمن، رفاعي أحمد طه. وتم التشكيل على أساس مسئولى المحافظات التي للجماعة وجود فيها. ويعد هذا أول مجلس للجماعة بعد انشقاق بعض قياداتها وإنضمامها لجماعة الإخوان المسلمين".^{٣١}

وعن تأثير الإنشقاق يقول طلعت فؤاد قاسم: "بعد الانشقاق وقعت احتكاكات عنيفة بيننا وبين الإخوان المسلمين خاصة في المنيا وأسيوط بعد تبلور التمايز بيننا وبينهم، أما في جامعات القاهرة فكان لعصام العريان وحلمى الجزار وأبو الفتوح

^{٣٠} من حوارات أحرارها الباحث مع طلعت فؤاد قاسم في كونهانج في سبتمبر ١٩٩٣.

^{٣١} المصدر نفسه

تأثير قوى باعتبارهم من مؤسسى الجماعة، وبعد انشقاقهم لم تنفع نفس الإحتكاكات التى وقعت فى الصعيد حيث لم يكن لنا وجود فى جامعات القاهرة".^{٣٢}

هكذا فقد استطاعت جماعة الإخوان المسلمين أن تستقطب قادة الجماعة الإسلامية بالقاهرة والإسكندرية، فى حين استمر قادة الجماعة الإسلامية فى أسبوط بمفردهم ورفضوا الانضمام للإخوان بناء على رؤية مؤداها قصور منهج الإخوان فى التغيير لرغبتهم فى تغيير المنكر بالقوة وبسرعة وهو ما يرفضه الإخوان.

لم يكن لدى قادة الجماعة الإسلامية رؤية واضحة للعمل، كما لم يكن لديهم بنية فكرية متبلورة. فقط لديهم رغبة لإقامة مجتمع إسلامى مشابه للمجتمع الذى أقيم فى عصر الرسول. كانت الرغبة فى العودة للسلف جارية. دون أن تمتلك هذه الرغبة دليل للتحرك أو للعمل. لم يكن لديهم فى مجال الحركة سوى تشكيل مجموعات " لتغيير المنكر " مثل شرب الخمر أو الاختلاط بين الجنسين. نشطت تلك المجموعات فى جامعات الصعيد فى حين لاتوجد وقائع متواترة تؤكد وجودها فى جامعات بحرى والقاهرة.

ويقول طلعت فؤاد قاسم: " فى بداية عملنا بالجامعة فى المنيا لم يكن لدينا سوى أفكار عامه غير متبلورة مثل: إقامة مجتمع إسلامى على هدى النبوة،، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. وكانت آنذاك المنكرات سائدة.. وكان شباب الجماعة آنذاك شديدى الحماس للدين.. فمثلا كان فرد واحد من الجماعة فى بدايات عملنا قادرا بمفرده على تغيير المنكر فى حى بأكمله وكان أبرزنا فى ذلك الأخ كرم زهدى فى المنيا.. أذكر أن قرارا قد أصدرناه بفصل الطلبة عن الطالبات فى جامعة المنيا لما فيه من مساوئ.. وبالفعل اضطرت الجامعة وبضغط منا إلى إصدار قرار يوائم الواقع".^{٣٣}

هكذا استطاعت الجماعة الإسلامية رغم عدم وجود رؤية واضحة لها لإقامة المجتمع الإسلامى أن تبدأ فعليا فى تنفيذ قاعدة تغيير المنكر بالقوة، تلك القاعدة التى مثلت نقطة الخلاف الرئيسية بين الجماعة والإخوان. وإذا كان هذا الخلاف قد دفع الجماعة الإسلامية فى الصعيد بعيدا عن مجرى حركة الإخوان المسلمين، فإنه فى ذات

^{٣٢} المصدر نفسه

^{٣٣} المصدر نفسه

الوقت قريبا من المجموعات الجهادية التي كانت نشطة آنذاك وتسعى إلى إيجاد روابط مع القطاعات الطلابية المتأثرة إلى حد ما بأفكار الإسلام السياسى المتنامى فى هذه الفترة. ومن هذه الزاوية كان موضوعيا أن تلتقى الجماعة الإسلامية فى الصعيد، بعد انشقاق قيادات القاهرة والإسكندرية عنها، مع المجموعات الجهادية. تحقق هذا بالفعل فى نهاية السبعينات حينما اتحدت الجماعة الإسلامية فى الصعيد مع مجموعة محمد عبد السلام فرج. وفى الواقع لم يكن فرج بداية خيط الجماعات الجهادية التى تعود نشأتها إلى سنوات طويلة قبل هذه الوحدة.

نشأة الجماعات الجهادية

نشأت أولى حلقات خط الجهاد في مصر عام ١٩٦٠، بتشكيل مجموعة من الشباب المسلم الذى تأثر بكتاب " الفتاوى " للفتية الإسلامى ابن تيميه. وترجع النشأة إلى محاولات الشاب نبيل البرعى - الذى فتنه أفكار ابن تيميه واستحوذت على وجدانه - لإقناع المحيطين به من الشباب المتدين بأفكار معلمه ابن تيميه وفتاويه. وتتمحور البناء الفكرى لنيل البرعى حول أفكار ابن تيميه عن الجهاد وبدأ فى محاولة الاتصال بأخريين منخرطين فى العمل الإسلامى آنذاك فالتقى بأحد عناصر الإخوان المسلمين وسرعان ما وجد نفسه مختلفا فى التصورات عن التربية والجهاد لدى الإخوان المسلمين، فالبرعى يرى أن جهاد الخارجين على الإسلام واجب شرعى وفرض عين يلزم القيام به فوراً كما فهم من فتاوى ابن تيميه وهذا أمر لم يجده فى منهج الإخوان المسلمين.^{٣٤}

كان أغلب الإخوان فى ذلك الوقت فى السجون عقب حادث المنشية الشهير، ومن تبقى منهم خارج السجون كان يميل إلى الاعتدال بعد تلك المحنة وكان رافضاً أسلوب التغيير بالقوة، الذى ميز عمل النظام الخاص للإخوان. لذلك كان منطقياً أن يرفض نبيل البرعى دعوة الشباب الإخوانى للانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين، باحثاً فى ذات الوقت عن رفاق يؤمنون بأفكاره الجديدة التى استمدتها من ابن تيميه، وفى الواقع لم تكن هذه الأفكار سوى بناء هش لم يتح الوقت ولا خبرة البرعى أن تصقلها. لقد مثلت فكرة " الجهاد " ضد الحاكم الكافر لأنه لا يحكم بما أنزل الله جوهر البناء الفكرى لمجموعة نبيل البرعى. ظلت المجموعة محدودة العدد نتيجة للشعبية الجارفة لعبد الناصر والتفاف الجماهير حوله وتشدد السياسة الأمنية. كما ظلت هذه الحلقة - التى ضمت مجموعة من الطلاب أبرزهم طلال الاتصارى واسماعيل طنطلوى وأيمن الظواهرى - منعزلة عن الواقع وتعمل بسرية مطلقة وحذر شديد خشية الأمن، وربما لهذا السبب

^{٣٤} محمد مورو، تنظيم الجهاد: أفكاره - جذوره - سياسته (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام ١٩٩٠)

إقتصرت نشاط تلك الحلقة حتى أوائل السبعينات على الدراسة والتعمق الفكرى دون أن تقدم على القيام بعمل واحد.^{٣٥}

جاءت السبعينات بمتغيرات عديدة تدفع التيار الإسلامى بشتى روافده إلى الأمام. كان انهيار المشروع الناصرى أحد الأسباب التى دفعت قطاعات واسعة من الشباب للبحث عن مشروع بديل. وجد البعض ذلك البديل فى قوى اليسار التى نشطت داخل الجامعة، بينما ذهب البعض إلى قوى الإسلام السياسى، التى كان لها تواجد ملموس فى الجامعة والأحياء الفقيرة بفضل تلك المتغيرات.

لم تكن مجموعة البرعى المجموعة الوحيدة التى طرحت فكرة الجهاد ضد الحاكم الكافر مع بداية السبعينات، فقد ظهرت مجموعات تمحورت أفكارها الأساسية حول فكرة الجهاد. إلا أن هذه المجموعات ظلت تعاني من عدم وجود رؤية إستراتيجية للحركة ضد الدولة والحاكم الكافر. وتميزت هذه المجموعات بتأثرها بطبيعة الشخص الذى يؤسسها فقد كان محور كل مجموعة شخص - قيادة - مؤثر يلتف حوله عدد من المنخرطين فى العمل، وبغياب هذا الشخص أو بروز قائد أكثر حنكة وأعمق فكرا ينسحب هؤلاء المنخرطون من مجموعاتهم ويندفعون إلى تلك المجموعة التى شكلها القائد الجديد. هكذا وفى حركة دائمة ينتقل أعضاء مجموعات الجهاد من مجموعة لأخرى دون اعتبار دى قيمة سوى شعورهم بأن المجموعة الجديدة التى انضموا إليها توشك على القيام بعمل جهادى ضد الدولة. وذلك ما يؤكده د. محمد موروفى دراسته عن مجموعات الجهاد فى السبعينات حيث يشير إلى أن عناصر الجهاد كانت تنتقل فيما بين تنظيمات الجهاد المختلفة بسهولة بل وبدون أى برامج لأن البرنامج الأساسى لها لم يكن إلا العمل المباشر، والأهداف والأيدولوجيا لا تختلف فيما بينها والخلاف الأساسى كان فى إرادة العمل المباشر.^{٣٦}

لذلك يجد الباحثون صعوبة بالغة فى رصد تلك المجموعات الجهادية المختلفة فى السبعينات فلم تكن هناك تنظيمات لها إيدولوجية وكيان تنظيمى محدد، بل مجموعات تنوب فى بعضها لتظهر مجموعات أخرى وهكذا فى حركة دوويه. وتشير الدراسات التى اهتمت بتلك المجموعات فقط إلى القادة وهو ما يعكس ظاهرة الشخصانية التى

^{٣٥} المرجع نفسه، ص ٢٣

^{٣٦} المرجع نفسه، ص ٢٣

اتسمت بها حلقات الجهاد. ففي دراسة رفعت سيد أحمد نجد ما يؤكد هذه الظاهرة، وهنا نختار عدة نماذج أشار إليها يقول: في عام ١٩٧٣ أنشئ مصطفى علوى - من مجموعة نبيل البرعى التى سبق وأن تحدثنا عنها - ومعه بعض الأعضاء وأسسوا تنظيمًا جديدًا يعرف بتنظيم الجهاد وقدر الدخول في حرب مع اليهود على حدود القناة وانضم إليهم الملازم عصام القمرى الذى أصبح فيما بعد من أبرز وأخطر عناصر تنظيم الجهاد الإسلامى الذى قاد عملية اغتيال السادات عام ١٩٨١ وفى عام ١٩٧٥ أنشأ وكيل النيابة ذوالاتجاهات الإسلامية يحيى هاشم تنظيمًا ضم حوالى ٣٠٠ عضو من الإسكندرية.. وبين عامى ١٩٧٧ - ١٩٧٩ أنشأ شاب يدعى مصطفى يسرى تنظيمًا مسلحًا فى القاهرة وقد تم اعتقاله وضرب تنظيمه عام ١٩٧٩. ٣٧

ودون الدخول فى تفاصيل الخريطة التنظيمية لتيار الجهاد التى كانت أشبه بلوحة فسيفساء ما يهمنا هنا هو رصد العلاقة بين تلك المجموعات الجهادية والإخوان المسلمين من ناحية ومدى تأثرها بسيد قطب من ناحية ثانية. والمعلومات المتوافرة تؤكد أن نشأة تلك المجموعات وعلى رأسها المجموعة التاريخية التى أسسها نبيل البرعى كانت بمعزل عن جماعة الإخوان المسلمين، وقد أوضحنا أن البرعى رفض الانضمام إلى الإخوان، كما لا يوجد ما يشير إلى تأثير هذه المجموعة بأفكار سيد قطب، وقد أوضحنا أن البناء الفكرى لتلك المجموعة اعتمد أساسًا على أفكار ابن تيمية عن الجهاد. فيما يتعلق بالمجموعات الجهادية الأخرى التى تبلورت فى السبعينات فكان أبرزها كما تشير الدراسات المعنية بتلك الفترة، مجموعة يحيى هاشم. ووفقًا لمحمد موروفان يحيى هاشم بدأ نشاطه السياسى بقيادة مظاهرة من مسجد الحسين بالقاهرة عام ١٩٦٨ احتجاجًا على هزيمة ١٩٦٧ وطالب بمحاكمة المسؤولين عنها كما طالب بضرورة قتال اليهود وهتف ضد عبد الناصر ونظامه. وفى عام ١٩٦٩ شكل تنظيمًا بلغ عدده ٣٠٠ عضو كان معظمه من شباب الأسكندرية.

ونتيجة لعدم توافر أية كتابات فكرية للمجموعات الجهادية المختلفة سوف نتعرض بالدراسة للبناء الفكرى والحركى لعدد من قادة هذه المجموعات كمحاولة للاقترب من فهم طبيعة العلاقة التى ربطت بين هذه المجموعات من ناحية وعلاقتها مع جماعة

٣٧ رفعت سيد أحمد، الإسلامبولى رؤية جديدة لتنظيم الجهاد (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٨) ١٦.

الإخوان المسلمين من جهة أخرى، فضلا عن التعرف على رؤيتهم الفكرية والحركية ومدى قربها أو بعدها عن أفكار سيد قطب.

١. أيمن الظواهري

نشأ أيمن في عائلة معروفة بميولها الدينية، فقد كان جده لأبيه محمد الأحمدي إبراهيم الظواهري، شيخ الأزهر الذي بقى في منصبه لمدة ثلاث سنوات وغادر المشيخة عام ١٩٣٤. اشتهرت عائلته من ناحية الأم بتعاطف أعضاء منها وانتماء البعض الآخر إلى جماعة الإخوان المسلمين، فولدته السيدة أميمه عزام شقيقة عبد الرحمن عزام الذي كان صديقا لصالح أبو رقيق، عضو مكتب الإرشاد للإخوان. وأثناء عملهما معا في جامعة الدول العربية في الخمسينات كان يبدي تعاطفا مع أفكار الجماعة، بينما كان سالم عزام - ولا يزال - أحد قيادات جماعة الإخوان المسلمين ويتولى الآن منصب رئيس المجلس الإسلامي الذي تأسس بدعم من التنظيم الدولي للإخوان عام ١٩٨٢ ومقره الرئيسي حاليا في لندن بجوار حديقة الهايديبارك، كما كان سالم عزام المتهم رقم ١٤٠ في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١، ٣٨

وعن بداية انتمائه للحركة الإسلامية، يقول أيمن الظواهري: "كانت بدايتي في الحركة الإسلامية في هذه الجماعة - جماعة الجهاد - التي أتشرف بالانتماء إليها بعد مقتل الشهيد سيد قطب رحمه الله، وكان من أعضاء هذه المجموعة الأخ الشهيد يحيى هاشم الذي كان رئيسا للنيابة العامة والأخ اسماعيل طنطاوي والأخ الشيخ نبيل البرعي ثم نمت هذه الجماعة إلى أن وصلت إلى الحجم الحالي للجماعة". ٣٩

وعن فكر هذا التنظيم لا نجد في التحقيقات التي أجريت مع الظواهري إشارات ذات قيمة سوى تأكيد على أن "معنى الجهاد - في رأي التنظيم - إزاحة الحكومة عن طريق مقاومتها وقلب نظام الحكم وأن التنظيم سعى لإعداد الوسائل اللازمة لتحقيق هذا الهدف لكن كان أمامنا مشوار طويل لن نبلغه لأن إمكانياتنا لم تصل بعد إلى تحقيق هذا الغرض". ٤٠ ولم توضح التحقيقات نوعية تلك الوسائل.

٣٨ عبدالله كمال، روزاليوسف، العدد ١٠٨.

٣٩ حوار مع أيمن الظواهري.

٤٠ عبدالله كمال، روزاليوسف، العدد ١٠٨.

وإذا ما استندنا إلى هذه المعلومات فإن نشأة مجموعات الجهاد وبناءها الفكرى كان متقاطعا مع جماعة الإخوان المسلمين وإن تأثرت بعض تلك المجموعات بأفكار سيد قطب. لكن هذه المعلومات ليست كافية لحسم تلك الإشكالية ولا يجوز الاعتماد عليها إلا باستخلاص مؤشرات لا تمثل نتائج نهائية. فإذا كانت تلك المعلومات كافية للقول بأن نشأة الجهاد تمت بمعزل عن الإخوان المسلمين وتطورت وفق ميكانزماتها الخاصة دون مساعدة من الإخوان، فإنها غير كافية للقول بأن فكر الجهاد لم يتأثر بالفكر السياسى لمدرسة الإخوان المسلمين. وتتمثل صعوبة تلك المسألة فى غياب أية مخطوطات يمكن الاعتماد عليها فى تحديد البناء الفكرى لتلك المجموعات الجهادية، فلم يصل إلى أيدي أيا من الباحثين المعنيين أية وثائق أصدرتها تلك المجموعات. وقد عمق من هذه المشكلة أن تلك المجموعات كما أوضحنا من ناحية متداخلة ومتحركة ولا تحتفظ ببناء تنظيمى مستقر ومن ناحية ثانية تدور وجودا وعدما حول القائد الشخص.

فى هذا السياق فإن نشأة هذه الحلقة التى ترأسها أيمن الظواهري فى ١٩٧٥، اعتمدت أساسا فى أفكارها على ما كتبه ابن تيمية عن تكفير الحاكم المسلم الذى لا يحكم بالشريعة الإسلامية وأن الجهاد هو الأسلوب الوحيد للتعامل مع الحاكم الكافر، أو بالمعنى السلفى الخروج عليه وقتاله بهدف إقامة الحكم الإسلامى.

فى الواقع لا توجد خلافات جوهرية بين ما طرحه سيد قطب فى معالم فى الطريق وبين ما تبنته الحلقة التى أسسها نبيل البرعى وترعّمها فيما بعد الظواهري، ولكن هنالك خلاف واضح فى الرؤية الحركية للحلقة مع أفكار سيد قطب. قد اهتمت الجماعة بالعمل داخل الجيش ومحاولة اختراقه ونجحت عام ١٩٧٣ كما يقول الظواهري، فى ضم عصام القمرى. بدأ حينئذ النشاط داخل الجيش بهدف الإعداد لانقلاب عسكرى، فى حين أكد قطب على أهمية التربية والعزلة وعدم المشاركة فى الحياة السياسية فضلا عن رفضه لفكرة التغيير الانقلابى بواسطة نخبة أو الجيش، ودعا قطب إلى أن يكون التغيير من أسفل رغم صعوبته وما سيستغرقه من فترات طويلة وأكد فى مواضع عديدة أن هذا هو الطريق الوحيد الممكن لإقامة الدولة الإسلامية. هذه الرؤية لم تلق استحسانا لدى حلقات الجهاد، بل على العكس تمثل رؤيتهم الحركية فى العمل نقيضا لما طرحه سيد قطب.

وكما أكد الظواهري - وهو ما سنوضحه تفصيلا فيما - بعد فإن جماعة الجهاد منذ خلقها الأولى التي شارك في تأسيسها الظواهري، اعتمدت على فكرة الانقلاب العسكري كاسلوب للتغيير عبر اختراق مؤسسة الجيش. وحدث أن ضمت رائد المدرعات عصام القمري الذي سارع بتشكيل خلية من عدد من الضباط. كذلك أبدت الحلقة نفورا من العمل وسط الجماهير كانعكاس لرفضها فكرة التغيير من أسفل بواسطة قاعدة جماهيرية يكونها التنظيم. وتمثل هذه الرؤية الحركية انقطاعا تاما ورفضاً كاملاً لمجمل ما طرحه سيد قطب في هذا المجال، إذ أكد الأخير كما أوضحنا على أهمية التغيير من أسفل رفضاً أية أفكار انقلابية، الأمر الذي جعلنا نتشكك في تأثير هذه الحلقة بسيد قطب على الأقل في المجال الحركي. من ناحية ثانية فإن أفكار تلك الحلقة عن الجهاد وتكفير الحاكم واتباعها لفكرة الانقلاب العسكري وإزراءها للجماهير لا تمثل في رايها انقطاعاً مع فكر الإخوان للمسلمين فحسب إنما أيضاً رفضاً له. تلك المدرسة التي اعتمدت بوضوح منذ حسن الهضيبي وحتى الآن على فكرة تغيير القاعدة "الشعب" من أسفل وهو ما تبلور فيما أبدته من اهتمام لتغيير مفاهيم الناس ودعوتهم لمبادئ الإسلام.

٢. صالح سرية / مجموعة الفنية العسكرية

هاجر صالح سرية من بلدته حيفا في فلسطين المحتلة مع أسرته بعد الاحتلال الصهيوني عام ١٩٤٨ ووصل إلى الأردن حيث عاصر هناك المعارك التي دارت بين الفلسطينيين وقوات ملك الأردن فيما عرف بأحداث "أيلول الأسود" في سبتمبر عام ١٩٧٠ والتي انتهت بمجازر للفلسطينيين على يد جنود وضباط الجيش الأردني. ومن الأردن إلى العراق حيث عمل فترة هناك ثم جاء إلى القاهرة عام ١٩٧١ حيث حصل على الدكتوراه في التربية من جامعة عين شمس.^{٤١} وتكاد تجمع المعلومات أن صالح سرية لم ينتم إلى جماعة الإخوان المسلمين، التي أصبح لها فروع في عدة دول عربية، في أي فترة قبل وصوله إلى القاهرة، وتشير المعلومات إلى "انضمامه إلى حزب التحرير الإسلامي الذي تأسس عام ١٩٥٠ كرد فعل لهزيمة الجيوش العربية في

^{٤١} رُفعت سيد أحمد، الإسلامبولي رؤية جديدة لتنظيم الجهاد، ص ٦٦.

فلسطين والذي أصبح له فروع في سوريا ولبنان والعراق والأردن وغيرها من البلدان العربية".^{٤٢}

كانت المشكلة التي تؤرق صالح سرية هي تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي، وفي سبيله لذلك سعى، من خلال ترحاله المتعدد، لإقناع المسؤولين في عدة دول عربية خاصة دول المواجهة أو الطوق "مصر - سوريا - الأردن - لبنان" أن يضعوا تحت تصرفه لواء من الجيش يخوض به حرب الاستشهاد لتحرير فلسطين، لكن باءت محاولاته بالفشل، من هذا الفشل برزت فكرة إقامة الدولة الإسلامية في بلدان دول الطوق ومنها - كقاعدة - للإطلاق لتحرير فلسطين، وكانت رؤيته لكيفية إقامة الدولة الإسلامية هي العمل العسكري الانقلابي.

مع وصول صالح سرية إلى مصر بادر على الفور بتحسس طريقه للوصول إلى الإسلاميين النشيطين والراغبين في العمل، فقد كان يراعى في الاختيار الأفراد الذين يتسمون بالاندفاع والتهور والاستعداد لتنفيذ ما يأمرهم به دون تردد، التزاما بمبايعتهم لرئيس التنظيم على السمع والطاعة، كما كان يراعى فيهم كذلك ألا تكون لهم ارتباطات يحرصون عليها من وظيفة أو زوجة أو ولد، وعدم ارتباطهم بجماعات دينية أخرى".^{٤٣}

لكن المشكلة التي واجهت صالح سرية هي صعوبة الاتصال بهؤلاء الشباب خاصة وأنه ليس مصرياً ومن ثم عدم ثقة هؤلاء الشباب به إلا بعد فترة طويلة. لذلك كان منطقياً أن يستغل صالح سرية قادة الإخوان المسلمين كغطاء يسهل له هذه الاتصالات "فسعى للاتصال بالمرشد حسن الهضيبي والقائدة الإخوانية الشهيرة زينب الغزالي ومن خلالهما خاصة زينب الغزالي التي كان يلتف حولها عدد من الشباب، تمكن من التعرف على عدد من الذين كانوا على صلة بها مثل كارم الأنصاري الطالب بالكلية الفنية العسكرية وطلال الأنصاري الطالب بكلية الطب".^{٤٤} لم تكن لقاءات صالح سرية بقيادة الإخوان بهدف العمل المشترك أو لإطلاعهم على خططه المرتقبة كما يزعم البعض لأنه من ناحيته لم يرد في اعترافات تنظيم الفقيه العسكرية وعلى رأسه صالح سرية ما يؤكد ذلك بل على العكس هناك ما ينفي هذا الأمر. ومن ناحية ثانية فإن "سرية تأكد من

^{٤٢} المرجع نفسه، ص ٦٦

^{٤٣} عادل حمودة، فهجرة إلى العنف، ص ٣٥.

^{٤٤} محمد مرزوق، تنظيم الجهاد: أفكاره - جذوره - مبادئه، ص ٢٢.

خلال الحوارات التي أجراها مع قادة الإخوان أن جماعة الإخوان استبعدوا تماما أية وسائل عنيفة وعدم رغبتهم في الصدام مع السادات الذين أجروا معه اتفاقا سياسيا كما أوضحنا في موضع سابق.^{٤٥}

تمكن صالح سرية ومعها الخلايا الأولى التي جندها، من استيعاب أعدادا أكبر من الشباب المتحمس. وفي هذه الأثناء كانت المجموعة التاريخية لحلقة الجهاد التي أسسها نبيل البرعى في عام ١٩٦٠ تهيم على وجهها طيلة ١٣ عاما دون عمل يروى عطش أعضائها الظمأى للجهاد والعمل المباشر في مواجهة الدولة. وقد أثرت قواعد السرية الصارمة على نمو الحلقة، وصرفت كل تركيزها إلى تطوير أفكارها، وظللت حلقة ضيقة يتركز عملها على محاولات لاختراق المؤسسة العسكرية. وعندما تناقلت الأخبار تنظيم صالح سرية في أوساط الشباب المنخرط في العمل الإسلامي السري، وصلت بعضها إلى أحد الأعضاء المؤثرين في حلقة الجهاد التاريخية وهو حسن الهلاوى الذى كان مسئولاً عن أعضاء الجيزة في هذه الحلقة. سارع الهلاوى ومن معه للانضمام إليه وقد مثّلوا إضافة حقيقية إلى التنظيم نظرا لخبراتهم في التدريب العسكرى والبناء الفكرى الراقى الذى اكتسبوه خلال وجودهم لفترة طويلة في حلقة الجهاد التاريخية.^{٤٦}

وبانضمام الهلاوى ومن معه فضلا عن نشاط كارم الأناضولى وطلال الأنصارى اكتسب تنظيم سرية قوة دفع كبرى في مجال توسيع العضوية. بدأ صالح سرية في تنظيم هذه العضوية في خلايا صغيرة تضم كل منها ما بين أربعة وستة أعضاء لا يعرف أى منها أفراد المجموعات الأخرى.^{٤٧} وكان معظم أعضاء التنظيم من طلبة جامعات القاهرة والإسكندرية والأزهر والكلية الفنية العسكرية.^{٤٨}

اعتمد صالح سرية في بنائه الإيدلوجى لأعضاء التنظيم على قراءة كتب أبوالأعلى المودودى وسيد قطب وابن تيمية، بالإضافة إلى وثيقة "الإيمان" التي وضعها صالح سرية. يعنى هذا أن الفكر السياسى التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين، كما صاغه حسن البنا وحسن الهضيبى، لم يجد موطئا فى أدبيات التنظيم أو بنائيه النظرى

^{٤٥} المرجع نفسه، ص ٢٢

^{٤٦} المرجع نفسه، ص ٢٣

^{٤٧} عادل حمودة، الهجرة إلى الخيف، ص ٣٦.

^{٤٨} المرجع نفسه، ص ٣٦

والفكرى. يؤكد ذلك تحليل وثيقة الإيمان التي تعد أول وثيقة سرية يعدها تنظيم يؤمن بفكر الجهاد فى مصر وربما فى العالم الإسلامى. مع مقارنة تلك الأفكار الواردة بالوثيقة بالفكر السياسى للإخوان من ناحية، وفكر سيد قطب كما ورد فى معالم فى الطريق من ناحية أخرى.

(أ) الموقف من نظام الحكم

لا يوجد اختلاف بين صالح سرية وسيد قطب فى هذه المسألة، فكلاهما رفضا نظام الحكم القائم ليس فى مصر فحسب بل فى كافة بلدان ما يسمى بالعالم الإسلامى. والسبب عندهما أنها أنظمة كافرة لا تحكم بما أنزل الله أى أن الحاكمية ليست لله إنما للبشر.

فيقول صالح سرية: "كل الأنظمة اتخذت لها مناهج ونظما وتشريعات غير الكتاب والسنة فقد كفرت بالله واتخذت من نفسها آلهة وأرباباً".^{٤٩}

وبضيف سرية: "إن الحكم القائم اليوم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، فلا شك فى ذلك...".^{٥٠} هذا التقرير الحاسم عند صالح سرية استنادا إلى سيد قطب فيما ورد فى تكفير الأنظمة القائمة يستدعى بالضرورة الخروج على هذه الأنظمة والسعى لتغييرها وهو ما حاوله التنظيم فى عملية "الفنية العسكرية". لكن جماعة الإخوان المسلمين لم تتبن تلك الفكرة القائلة بكفر الأنظمة القائمة ولم يرد على لسان حسن البنا ولا حسن الهضيبى من بعده أية إشارات مشابهة إلى المعنى الذى تبناه كل من سرية وسيد قطب، بل إن الخلافات الدامية داخل للسجون إبان "محنة" ١٩٦٥ شهدت نوعا من محاكم التفتيش، أقامها قادة الإخوان لتلاميذ سيد قطب. كان السؤال الرئيسى لهؤلاء التلاميذ هو: هل عبد الناصر كافر أم لا؟... ومن أجاب بكفره رفضته الجماعة ومن نفى عنه ذلك أعيد إلى جماعة الإخوان.

^{٤٩} صالح سرية، رسالة الإيمان، منشورة فى رفعت سيد أحمد، الثبى الممبلح (لندن: رياض الريس للكتب والنشر،

(١٩٩١)

^{٥٠} المرجع نفسه ص ٣١.

(ب) التكفير

أكد صالح سرية ما ذهب إليه قطب من أن المسلم هو الذى قال الشهادة وعمل بمقتضاها، أما من قال "لا إله إلا الله واعتقد بها ولم ينقاد لها - أى لم ينقد للكتاب والسنة - فليس بمسلم ولا مؤمن إنما هو كافر كفرا صريحا".^{٥١} وعليه فإن إسلام المرء لا يتحقق إذا ما نطق الشهادتين ومارس أعمالا من شأنها نقض هذه الشهادة كالترامة بالقوانين الوضعية أو غيرها. وهذا الموقف أيضا كان ضمن المسائل الخلافية بين تلاميذ سيد قطب وبين الإخوان المسلمين داخل السجون، فيكفى لدى الإخوان أن ينطق الشخص الشهادة ليكون مسلما كما سبق وأن أوضحنا.

يلاحظ المرء عند قراءته لوثيقة رسالة "الإيمان" أن مقاطع كاملة من كتاب سيد قطب معالم فى الطريق وجدت طريقها فى سطور الرسالة. يشدد صالح سرية على أتباعه أن يكون قراءتهم للقرآن بغرض "التنفيذ لا التقديس ولا الطرب" وهى نفس الفكرة التى ردها سيد قطب فى فصل كامل. ففى فصل جيل قرأتى فريد يطالب قطب أتباعه عند الرجوع إلى القرآن يجب أن يتم "بشعور التلقى للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والمتاع".^{٥٢}

يبدو تأثير صالح سرية بأفكار سيد قطب واضحا لقارئ وثيقة "الإيمان"، ويذكر أن سرية نصح أتباعه فى رسالة الإيمان "عند الاستعانة بكتب تفسير القرآن وهى عديدة، الرجوع إلى كتاب سيد قطب فى ظلال القرآن".^{٥٣}

إن تنظيم صالح سرية تأثر بشكل واضح بأفكار سيد قطب بعكس المجموعات الجهادية الأخرى مثل مجموعة الطواهرى ومحمد عبد السلام فرج. لكن رغم هذا التأثير الفكرى خالف التنظيم الرؤية الحركية لمسيد قطب، حيث اعتمد على وسيلة الانقلاب العسكرى للتغيير بواسطة تنظيم "نخبوى". ويلاحظ أن سرية استبعد تماما أى دور للجماهير فى عمل التنظيم الذى بلغ عدده مائة عضو. وعلى الرغم من قلة عدد التنظيم إلا أن سرية وضع خطة للاستيلاء على الحكم - حادث الفنية العسكرية - وهو

^{٥١}مراجع نفسه ص ٣٩.

^{٥٢}مراجع نفسه ص ٣٨.

^{٥٣}المراجع نفسه.

أمر لا يمكن أن يوصف إلا بسذاجة الفكرة وهو ما أدى إلى فشل الخطة عند أول خطوة من تنفيذها. وهكذا فإن الرؤية الحركية أو إستراتيجية التغيير لدى تنظيم صالح سرية تمثل تقاطعا مع الرؤية الحركية لكل من سيد قطب والإخوان المسلمين.

٣. محمد عبد السلام فرج

رغم حملات الاعتقال الواسعة ضد أعضاء تنظيم صالح سرية، فقد تمكن أحد الأعضاء من الهرب إلى الإسكندرية. هذا العضو هو سالم الرحال الأردني الجنسية. وبعد أن خفت ملاحقات الشرطة شرع الرحال في إعادة تشكيل تنظيم سرية على نفس الأسس الفكرية والتنظيمية، وتمكن من تجنيد عدد محدود من بينهم محمد عبد السلام فرج الطالب بهندسة الإسكندرية. وتأثرا بأفكار التنظيم الأم - تنظيم صالح سرية - قام التنظيم الجديد بأعمال عنف محدودة في الإسكندرية ضد عدد من القنصليات الإسلامية. فنبهت هذه العمليات الشرطة إلى الخطر الجديد، وتمكنت من اعتقال قيادات التنظيم ومن بينها سالم الرحال وأمرت بترحيله في عام ١٩٧٩، إلا أن محمد عبد السلام فرج نجح في الإفلات من قبضة الشرطة وهرب إلى حى بولاق الدكرور بالجيزة. وهناك شرع في إعادة بناء التنظيم من جديد، وبناء أهم حلقات تنظيم الجهاد، تلك الحلقة التى تمكنت من اغتيال السادات عام ١٩٨١. تميز محمد عبد السلام فرج بديناميكية ونشاط بالغين، فكان يجوب مساجد الجيزة والقاهرة ويدعولتنظيمه الجديد، وفى سبيله لذلك عقد لقاءات عديدة مع الشباب المتدين وقيادات الجماعات الإسلامية المختلفة.^{٥٤}

قدم محمد عبد السلام فرج أحد أهم الأعمال الفكرية التى أثرت تأثيرا بالغا فى حركة الجهاد بشكل عام وهو كتاب "الفريضة الغائبة". مثل الكتاب دستور عمل تنظيم الجهاد على أساس تيريراته للفقيه، فقد استدعى محمد عبد السلام فرج فى كتابه أغلب فتاوى ابن تيميه وطبقها على الواقع المصرى فى السبعينات. ونظرا للأهمية الفائقة لكتاب الفريضة الغائبة سنقدم عرضا لأهم الأفكار التى وردت به، وقد استندنا إلى نص وثيقة "الفريضة الغائبة" كما ورد فى كتاب رفعت سيد أحمد "تنظيمات الغضب الإسلامى فى السبعينات".^{٥٥}

^{٥٤} انظر رفعت سيد أحمد، الإسلامبولى، رؤية جديدة لتنظيم الجهاد، مرس، ص ٧٧ وما بعدها، ومحمد مورو، تنظيم

الجهاد: أفكاره - جذوره مبعثته، مرس، ص ٤٥ وما بعدها.

^{٥٥} محمد عبد السلام فرج، "الفريضة الغائبة"، فى رفعت سيد أحمد، فتى المصلح.

١. إن الحكام المسلمين في ردة عن الإسلام

طبق فرج فتوى ابن تيميه الخاصة بتكفيره لعدم حكمهم بما أنزل الله على واقعه في السبعينات، حيث لا تطبق الشريعة الإسلامية. وخلص إلى أن نظام الحكم كافر لأنه لا يطبق شيئا من الإسلام. بذلك يتفق فرج فيما توصل إليه مع من سبقوه على هذا الدرب في خط الجهاد باعتمادهم على فتاوى ابن تيميه، في حين لم ترد أية إشارات إلى فتاوى ابن تيميه في البرنامج التتقي الذي أعد لعناصر جماعة الإخوان المسلمين وهو ما يشير إلى أن أفكار محمد عبد السلام فرج تتقاطع مع الفكر التقليدي لجماعة الإخوان المسلمين.

٢. الموقف من المجتمع القائم

انتهى صالح سرية في وثيقة "رسالة الإيمان" إلى أن جميع المجتمعات القائمة هي مجتمعات جاهلية، مثله في ذلك مثل سيد قطب الذي قرر في كتابه معالم في الطريق أن مصر وكافة دول ما يسمى بالعالم الإسلامي تعد "دار حرب" وأن "دار الإسلام" غائبة. لكن محمد عبد السلام فرج لم يحدد حكما قاطعا في هذه المسألة، فقد استدعى فتوى ابن تيميه حول مدينة ماردين الواقعة في شمال العراق وكانت تحكم بالإسلام ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر فقال عنها ابن تيميه "هذه المدينة ليست دار حرب ولا بدار سلم بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه. أضاف فرج أن الأئمة لم يذكرُوا أن "أهلها -ماردين- كفار.. فالسلم لمن يستحق السلم والحرب لمن يستحق الحرب.. فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون".^{٥٦} ويلاحظ أن فرج أورد تلك الفتوى ولم يطبقها كعادته على المجتمع القائم بل تركها هكذا. وبذلك وضع فرج معيارا إستعنا به من بعده قادة الجهاد لتقرير جاهلية المجتمع المصري. يتمثل هذا المعيار في أن البلد التي يغلب عليها حكم الإسلام تكون دار سلم حتى لو كان أغلب أهلها من الكافرين، ومن ثم فإن العبرة عند محمد عبد السلام فرج في تقرير حكم ما على "الدار" لا يستند إلى عقيدة الناس فيها لأنها -العقيدة- لا تؤثر على الأحكام السائدة التي تعد من مسئولية النظام السياسي القائم، وعلى هذا الأساس يرى فرج أن محاولات إصلاح عقيدة الناس إذا كانوا كفارا

^{٥٦} المرجع نفسه

أو مرتدين عن الإسلام لا تمثل الأهمية الأولى للحركة الإسلامية لكن المسألة المركزية هي تغيير قمة النظام. وترجع أهمية تشديد فرج على قمة النظام إلى سعيه لحسم أى تردد قد يبرز عند مريديه إزاء تصاعد حركة أسلمة المجتمع إبان حكم السادات فى السبعينات، حيث شدد فرج على أن غياب الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها سببا لتكفير الحاكم.

وقام محمد عبد السلام فرج بتنفيذ التجارب السابقة ونقضها، وكان من أهم هذه التجارب، تجربتا الإخوان المسلمين وجماعة التكفير والهجرة.

• نقد الإخوان المسلمين

لم يشر فرج صراحة إلى الإخوان إلا أن الأفكار التى نقدها لم تكن بحاجة إلى جهد لتبين أنها تخص الإخوان المسلمين. يقول فرج: "منهم من يقول: إن الطريق لإقامة الدولة هي الدعوة فقط وإقامة قاعدة عريضة وهذا لا يحقق قيام الدولة.. والحق أن الذين سيقمون الدولة هم القلة المؤمنة.. والإسلام لا ينتصر بالكثرة فالله سبحانه وتعالى يقول كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله.. ثم كيف تتجح الدعوة هذا النجاح العريض وكل الوسائل الإعلامية الآن تحت سيطرة الكفرة والفسقة المحاربين لدين الله". ويختم فرج كلامه محذرا مريديه: لقد أخطأ الفهم من يفهم كلامى هذا بمعنى التوقف عن الدعوة - دعوة الناس إلى الإسلام - فالأساس هو أن نأخذ الإسلام ككل ولكن ذلك رد على من جعل قضيته هي تكوين القاعدة العريضة وإنشغل عن الجهاد بل من أجلها أوقفه وعطله".^{٥٧}

قد مثل هذا النص تقاطعا مع فكر الإخوان الذين ركزوا على تكوين القاعدة الإسلامية من خلال الدعوة ونبذوا تماما العنف "الجهاد"، وهو ما يعنى أن فرج كان يشعر بخطر الإخوان - بفهمهم الخاطئ - من وجهة نظره - على الحركة الإسلامية. ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن الفريضة الغائبة، الذى يمثل عملا أساسيا لتيار الجهاد، كان بديلا عن فكر الإخوان بل فى مواجهته أساسا. يبقى أن نشير هنا إلى أن عددا من الباحثين قد توقفوا عند عبارة فرج الداعية إلى أن الدولة الإسلامية ستقوم

^{٥٧} المرجع نفسه

بواسطة "القلة المؤمنة" واعتبروا أن هذا المفهوم "القلة المؤمنة" من المفاهيم الهامة عند سيد قطب كما يرى أنيب ديمترى فى دراسته عن الحركة الإسلامية.^{٥٨}

لكن ينبغي الإشارة إلى أن قطب وفرج وإن استخدما نفس التعبير "القلة المؤمنة" إلا أنهما اختلفا فى دور هذه "القلة المؤمنة" فبينما رأى سيد قطب فى ظهور هذه القلة خطوة أساسية نحو إقامة المجتمع الإسلامى عن طريق قيامها بدعوة المحيطين بها من الناس حتى تتحول القلة إلى أغلبية تستطيع المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية، نجد فرج يستخدم هذا المفهوم باعتباره الخطوة الأولى والأخيرة. هذه القلة المؤمنة تستطيع قلب نظام الحكم عن طريق الجهاد "العنف". أى أن سيد قطب يستخدم هذا المفهوم كحلقة تكتيكية بينما تمثل عند فرج إستراتيجية وهذا فرق كبير.

• نقد "التكفير والهجرة"

انتقد محمد عبد السلام فرج بشدة تكتيك جماعة التكفير والهجرة الذى يميز بين مرحلتين: مرحلة "الاستضعاف" التى يهاجر أفراد التنظيم خلالها إلى منطقة آمنة حتى يتم الاستعداد للوصول للمرحلة الثانية وهى "التمكين" وفيها يواجه التنظيم المجتمع الجاهلى ويقيم الدولة الإسلامية.

رأى محمد عبد السلام فرج أن هذا التكتيك غير فعال ويستشهد على ذلك بأن الدولة لم تتأثر بهجرة أعضاء التنظيم. وفى نظر فرج فإن عدم تعثر الدولة رغم وجود التنظيمات الإسلامية - مثل الإخوان المسلمون وجماعة التكفير والهجرة - يعد دليلا على فشل أساليب تلك الجماعات.

لقد تمكن محمد عبد السلام فرج من أن يطرح بدقة مسألة الاستيلاء على السلطة على أجنحة الحركة الإسلامية وتخطى تراث سيد قطب. لقد أرجع فرج فشل الحركات الإسلامية إلى عجزها عن فهم أهمية الاستيلاء على السلطة، وأكد على عقم تكتيك المراحل. ومن وجهة نظره لابد من البدء بالهجوم المباشر والصريح، أى السيطرة على السلطة أولا ثم يأتى بعد ذلك إصلاح عقائد الناس وفقا للإسلام الصحيح. ويدفعنا هذا إلى رصد أهم ملامح التصور الحركى لمحمد عبد السلام فرج فيما يلى:

^{٥٨} أنيب ديمترى، قضايا فكرية

اولا: إختراق مؤسسات الدولة

شدد محمد عبد السلام فرج على أهمية اشتغال الإسلاميين بالعمل داخل مؤسسات الدولة، وركز على أهمية إختراق الجيش عبر تجنيد عناصر وتوجيه الإسلاميين للانخراط فى صفوفه والتقدم للكتيبات العسكرية. يبدو أن هذا التكتيك لم يكن من ابتكار فرج فقد سبقه إليه أيمن الظواهرى وصالح سرية كما أوضحنا ذلك من قبل.

ثانيا: التلاحم بين العمل الدعوى والتنظيم

طرح محمد عبد السلام فرج تكتيكا جديدا فى العمل الإسلامى تمثل فى التزاوج بين أسلوب الدعوة لفكر التنظيم فى المساجد وعبر وسائل الدعاية المتاحة وبين العمل التنظيمى السرى الداخلى، وفى تقديرنا، إن هذا التكتيك مثل تجديدا فى الفكر الحركى لتيار الجهاد، فالحلقة الأولى لهذا التيار والتي ساهم فى تأسيسها الظواهرى اعتمدت أساسا على العمل التنظيمى السرى والتركيز على إختراق مؤسسة الجيش والابتعاد عن أية أعمال علنية، ولا شك أن العمل الدعوى هو أبرز تلك الأعمال فى الحقل الإسلامى.

كما اتبع صالح سرية نفس التكتيك فلم يرصد الباحثون فى دراستهم لمجموعة الفنية العسكرية قيامهما بأية أعمال علنية أو جماهيرية بارزة. على العكس من ذلك يأتى محمد عبد السلام ليدعو فصائل الجهاد إلى الاهتمام بالعمل العلنى. حيث تهدف هذه الدعوة إلى ترويج أفكار التنظيم عبر الإسلاميين والمتعاطفين معهم هذا من ناحية ولقرز المتعاطفين وتجنيدهم من ناحية أخرى. واستطاع تنظيم عبد السلام فرج من خلال الأسلوب الذى اتبعه فى التجنيد أن يضم أعدادا كبيرة من الشباب المتعاطف.

وينبغى التمييز بين العمل الدعوى، الذى شدد فرج على أهميته، وبين ذات العمل الذى مارسه الإخوان المسلمون. فهذب فرج من العمل الدعوى إلى تجنيد أعضاء للتنظيم لتدريبهم تدريبا قتاليا استعدادا للجهاد، بينما العمل الدعوى الذى يمارسه الإخوان يهدف إلى تكوين القاعدة الإسلامية. من جهة أخرى طرح فرج الدعوة فى المساجد لتكون أسلوبا لترويج فكرة الجهاد ومواجهة السلطة القائمة سعيا لتغييرها بينما ركز الإخوان المسلمون فى دعويتهم على إصلاح المجتمع وأسلمته بالتدريج.

ثالثاً: الجهاد

تمثل فكرة الجهاد قضية مركزية فى الفريضة الغالبة وهى باعتبارها أداة التغيير والاستيلاء على السلطة. يرى محمد عبد السلام فرج أن الجهاد هو فرض عين على المسلمين ضد الحكام لخلعهم والاستيلاء على السلطة، إلا أن فرج لم يحدد أسلوب التغيير، وربما يرجع ذلك إلى فكرتين داخل تيار الجهاد آنذاك: فكرة الانقلاب العسكرى كما طرحها الظواهرى وصالح سرية وفكرة الثورة الشعبية التى طرحها سالم الرحال للمرة الأولى فى تيار الجهاد كنتيجة لتماصك المؤسسة العسكرية فى مصر وصعوبة اختراقها لدرجة تجعل الانقلاب العسكرى غير ممكن. ويكون البديل للاستيلاء على السلطة هو تحريك جماهيرى واسع مع تسليح قطاعات من الجماهير عبر مظاهرات وإضرابات واسعة.. فى الواقع لقد مثل غياب رؤية واضحة ومحددة حول أسلوب التغيير مشكلة لتنظيم محمد عبد السلام فرج كما سنرى عند حديثنا عن وحدة فصائل الجهاد وحادث اغتيال الرئيس السادات.

نخلص مما سبق إلى أن رؤية محمد عبد السلام فرج الفكرية والحركية قد تقاطعت مع رؤية جماعة الإخوان المسلمين مثلما كان الأمر فى حالة صالح سرية وأيمن الظواهرى. من ناحية ثانية يتضح لنا أن تأثر فرج بأفكار سيد قطب لم يكن واضحاً، وهو ما يدعونا للقول بأن مجموعات الجهاد وعبر حلقاتها الثلاثة كانت تبتعد خطوة بخطوة عن التراث النظرى والحركى لسيد قطب. وتأسيساً على ماسبق نستطيع أن نؤكد على أن مجموعات الجهاد نشأت منذ الستينات وحتى تنظيم محمد عبد السلام فرج عام ١٩٧٩ نشأة مستقلة عن جماعة الإخوان المسلمين، واختلفت رؤية تيار الجهاد الفكرية والحركية - إلى درجة التناقض - مع رؤية الإخوان المسلمين. ومن ناحية ثانية فإن هذه المجموعات لم تخرج كما دللنا عبر عرضنا السابق من عباءة الإخوان المسلمين، كما يردد العديد من الباحثين، بل مثلت حلقاته الثلاث تنظيمات مستقلة منذ البداية ولا تربطها أية صلة مع الإخوان المسلمين.

يبقى لنا أن نعرض للوحدة بين تنظيم محمد عبد السلام فرج ومجموعات الجماعة الإسلامية التى نشأت فى جامعات الصعيد بعد أن بدأت فى تبنى رؤية أكثر راديكالية عن بقية المجموعات الإسلامية التى ظهرت خلال بداية السبعينات فى الجامعات

المصرية والتي انشقت وانضمت إلى الإخوان المسلمين بصفة عامة، وكانت هذه المجموعات هدفا للاستقطاب من كل التنظيمات الإسلامية التي عملت في الساحة المصرية. وقد عرضنا ذلك بالتفصيل في الجزء الخاص بالحركة الطلابية ودورها في زيادة نفوذ الإسلاميين باكتساب عناصر جديدة للحركة باتجاهاتها المختلفة سواء المعتدلة أو الراديكالية.

الوحدة بين الجهاد والجماعة الإسلامية

كما سبق وأن أوضحنا فإن الجماعة الإسلامية نشأت في الجامعات المصرية خلال أوائل السبعينات تحت اسم "الأسر الدينية" وفي ظل حماية للنظام السياسي ودعمه لها. في حين أكد البعض أنها نشأت وفق خطة أمنية تهدف إلى الحد من نفوذ ومعارضة الشيوعيين والناصريين في الجامعات المصرية والتي بلغت ذروتها في أحداث ٧١ / ١٩٧٣. حيث يشير هؤلاء إلى أن كل من عثمان أحمد عثمان، صهر الرئيس السادات، ومحمد عثمان إسماعيل أمين التنظيم بالاتحاد الاشتراكي آنذاك ومحافظ أسيوط حتى عام ١٩٨٢، قد أشرفا على تنفيذ هذه الخطة كما أوضحنا تفصيلا فيما سبق.

وفي ضوء المهام المحددة سلفا بين الدولة والجماعات الإسلامية، قامت عناصر منها بالاعتداء على الطلاب اليساريين بالمطاوى والجنائز في جامعة القاهرة وأسيوط.. وأضالفت الجماعات من عندها مهمة الفصل بالقوة بين الطلاب والطالبات في مدرجات الكليات.. والاعتداء على الأقباط في الصعيد.. واكتفت السلطات في جميع الأحوال بمتعة المشاهدة لما يحدث من جرائم على يد وليدها الجديد "الجماعات الإسلامية".. بل إن محمد عثمان إسماعيل تدخل مرارا لحفظ التحقيقات التي كانت بدأت مع قيادات الجماعة الإسلامية بسبب اعتدائهم على الأقباط.

وبدا خلال الفترة من عام ٧١ إلى ١٩٧٥، أن هناك اتفاقا بين الدولة والجماعات الإسلامية على أن أعداء الإسلام إثنان: اليساريون والأقباط.

• الصدام مع الدولة

وفي هذا السياق تركت الدولة الحبل على الغارب للجماعة الإسلامية وتجاهلت ما ارتكبه من أعمال تخالف القانون خاصة أعمال العنف ضد اليساريين. وكان ذلك إلى حين، فبعد فترة قصيرة بدأ الصدام مع شيوع ما أسمته الجماعة الإسلامية "بالمفكرات". وهو الصدام الذي كان مؤشرا على تنامي اتجاه الجماعة الإسلامية للعنف ليس ضد

المواطنين العاديين أو الأقباط فحسب إنما أيضا ضد الدولة. وقد أدى ذلك إلى التقارب بين الجماعة الإسلامية في الصعيد بعد انشقاق مجموعة القاهرة وانضمامها للإخوان ومجموعة الجهاد التي كان يقودها آنذاك محمد عبد السلام فرج. وإنتهى التقارب إلى الوحدة بينهما، لكن كيف بدأ الصدام مع الدولة؟

يقول طلعت فؤاد قاسم: " وقعت مواجهات بين الجماعة الإسلامية وبين أصحاب المنكرات.. فاستشاطت أجهزة الأمن وإدارة جامعة المنيا.. وخاصة عقب تحركات الجماعة الإسلامية في الجامعة لمنع عرض مسرحية " منين أجيب ناس".. وحسبما علمنا فإن الأمن وإدارة الجامعة اتفقا على ما يلي:

• لابد من القضاء على هذه المجموعة - يقصد الجماعة الإسلامية.

• لابد من عرض المسرحية.

وبالفعل أحاطت قوات الأمن بكثافة المنطقة المحيطة بالجامعة ومنعت أى فرد من الجماعة.. وطرح أحد أعضاء الجماعة فكرة طريفة فكتب ٣ لوحات جاء فيها "الجماعة تدعوكم للقاء مع الشيخ عبد الحميد كشك فى مدرج طه حسين بكلية آداب المنيا بعد صلاة المغرب - فى نفس يوم عرض المسرحية - ووضعنا هذه اللوحات فى وسط المنيا وإثنين فى الجامعة.. وفوجئنا بأعداد هائلة من البشر تأتى إلى مدرج طه حسن لكى تستمع إلى الشيخ كشك.. بعد ذلك كتب نفس الأخ ياقطة تقول " قامت أجهزة الأمن بمنع الشيخ كشك من إلقاء المحاضرة " فثار الناس ونظموا مظاهرة عارمه طافت المنيا إحتجاجا على منع الشيخ.. منذ ذلك الحين أصبح للجماعة الإسلامية صوتا عاليا داخل الجامعة.. وبدأ الانتشار.. خضنا الانتخابات فى العام التالى وكانت النتيجة أكثر من ٩٨٪ من الإتحادات فى جامعة المنيا.. فى نفس العام (٧٧-١٩٧٨) نجحنا نحن الثلاثة من الجماعة -أبو العلا ماضى وعبد الغنى طه والعبد الفقير- فى الانضمام إلى المكتب التنفيذى لطلاب الجمهورية ثم جرى ترشيح أبو العلا ماضى لمنصب نائب رئيس اتحاد الجمهورية وأصبحت أنا رئيس اتحاد جامعة المنيا.. وكانت الدعوة تسير فى طريقها لكن الدين لا يعنى فقط الدعوة إنما إقامة الدولة الإسلامية.. إذن لابد من إزالة هؤلاء الطواغيت.. وتوصلنا إلى ذلك من فهم علماء السلف ومن العلماء الحديثين -سيد قطب- رحمه الله.. فى ذات الوقت بدأ نفس العمل فى جامعات أخرى.. فى أسبوط كان صلاح هاشم وأسامة حافظ وناجح إبراهيم وعلى شريف ومحمد شوقي

الإسلامبولى وأيوبكر عثمان. وبدأت المواجهة مع الدولة التى تميزت بالصدامات لإعمال تغيير المنكر.. وعندما بدأت الأجهزة فى طلب القبض على عدد من هؤلاء.. كان مطلوب عشرة، منهم: محيى وكرم وأنا وأبو العلا وحشمت وخالد عبد المغيث وإبراهيم شحاته وعبد الغنى طه. فاعتصم الطلاب وجاءت قوات الأمن وحاصرت المدينة وجاء وفد من الأساتذة للتفاوض وطلبوا أن يجرى تحقيق فقط مع المطلوبين ثم يفرج عنهم وهذا ما اتفقوا عليه مع المحافظ (٢).. وطلبنا أن يكون ثلاثة.. ثلاثة.. وفى المجموعة الأولى كنت أنا، وكان مدير الأمن اللواء محمد عبد الوهاب، وهذا الرجل تحدث بكلام خطير أثناء التفاوض.^{٥٩}

وينفى طلعت فؤاد قاسم بحسم ما تردد حول وجود دعم من الدولة للجماعة الإسلامية فيقول: "فى بداية عملنا وقعت مواجهات بيننا وبين الأمن.. عند استقبال الشاه فى مصر كانت هناك مظاهرات نظمها الجماعة.. وعند توقيع كامب ديفيد كانت هناك مظاهرات نحن نظمناها أيضا.. وقتل فى هذه المظاهرات الأخ أحمد نوح برصاص الأمن فى المنيا وفى اليوم التالى قتل ١٣ أخ فى المظاهرات ولم يكن هناك اتجاه آخر واجه السادات بسياسته مثل الجماعة الإسلامية وحتى أحداث ١٨، ١٩ يناير شارك الإخوة فى المنيا فى هذه الأحداث.. محيى عيسى أمير الجماعة الإسلامية كان رقم "١" فى المجموعة المتهمة فى هذه الأحداث.. فقد كان معروف عنه أنه هو الذى يحرك الناس فى المنيا وأسبوط الجماعة. هذه المواجهات تصاعدت فى جلسة من الجلسات كان بها محافظ المنيا فاروق عفيفى ومساعد وزير الداخلية اللواء كمال الحريرى ومدير الأمن العام زكى بدر. فجاءوا يناقشون المشكلة.. كانت الأمور غاية فى الوضوح " أنتم خطر على النظام ولا بد من مواجهتكم ".. قال زكى بدر: "أنتم معتصمين فى المدينة الجامعية وتفرقكم لا يستغرق ١٠ دقائق نحن نعرف أن المواجهة العنيفة ستبدأ.. هناك أيضا الفصل من المدينة الجامعية والمفصولين من الجامعات.. وأنا فصلت سنة كاملة عام ٧٨-٧٩.. ومنعت من دخول الاتحاد.. مجالس التأديب للإسلاميين، إتحاد طلاب الجمهورية يتم إلغاؤه بعد سيطرة الإسلاميين ولم بلغ عندما سيطر عليه الشيوعيون والناصريون.. حتى على مستوى الجامعات ابتكروا نظام الريادة من أساتذة الجامعة.. على الإتحادات استخدام أساتذة من الاتجاهات الإلحادية لمواجهة الإسلاميين فى

^{٥٩} حوار مع طلعت فؤاد قاسم.

المحاضرات. كانت هناك اعتقالات لكل من على الشريف ومحمد شوقي والإسلامبولي وأسماء حافظ لأنهم مزقوا صورة السادات الذى أحلوا دمه.^{٦٠} لكن هذه الوقائع التى أوردتها طلعت فؤاد قاسم تعود إلى عام ١٩٧٧، ومن ثم فهى لا تنفى ما أوردناه عن دعم الدولة للجماعة الإسلامية فى بداية نشأتها التى تعود إلى أوائل السبعينات. أيضا كان الأمر فبعد ملاحقة السلطات لأعضاء الجماعة الإسلامية فى الصعيد تصاعدت المواجهة بين الدولة والجماعة وهو ما مثل متغيرا جديدا فى خط سير الجماعة التى كانت تحظى بدعم من الدولة. ومنذ هذه اللحظة جرت مياه كثيرة فى نهر الجماعات الإسلامية، تمثلت فى مجموعة من المتغيرات الداخلية والخارجية.

فعلى المستوى الداخلى بدأت ثمار سياسة الإنفتاح الإقتصادى، التى طبقها السادات، تؤتى ثمارها فى البيئتين الإجتماعية والإقتصادية.. وكان من أبرز نتائجها الإختلال العميق فى ميزان القيم لدى المواطنين وشيوع نمط استهلاكى غربى خليجى وصاحب ذلك مظاهر تفسخ وتحلل فى المجتمع وفى العلاقات الأسرية، وانتشار أماكن اللهو والدعارة لإشباع "المزاج" الخليجى الزاحف إلى مصر.

وفى نفس الوقت تمت المصالحة بين السادات والإخوان المسلمين فى أوائل السبعينات بوساطة من حكام المملكة العربية السعودية وعودة قيادات الجماعة من الخليج إلى مصر والإفراج عن أعضائها المعتقلين. ثم السماح للدعوة - مجلة الأخوان - بالصدور والموافقة على بدء نشاطهم.

وعلى المستوى الخارجى وقع حدثان هامان:

الأول: بدء المفاوضات المباشرة مع إسرائيل وعقد اتفاقية كامب ديفيد.

الثانى: قيام الثورة الإيرانية واستضافة شاه إيران فى مصر.

تضافرت هذه العوامل الداخلية والخارجية لتعصف بوحدة الجماعة الإسلامية فى الجامعات المصرية واتجه بعض الشباب فى الجماعة الإسلامية للتصدى لمظاهر الفساد وانتشار الكبريات على أساس القاعدة الفقهية: "الأمر بالعرف والنهي عن المنكر". وأوكل هؤلاء الشباب لأنفسهم مهمة إصلاح هذه "النفوس الضعيفة" التى عاثت فى الأرض فسادا عملا بقول الرسول: "من رأى منكم منكرا فليغيره...". وربما لأن

^{٦٠} المرجع نفسه.

"الرايكية" صفة ملازمة للشباب، فقد قفز عدد من أعضاء الجماعات الإسلامية من مرحلة تغيير المنكر "بالقلب أو باللسان" إلى مرحلة "تغييره باليد" لكن هذه "الرايكية" لا تفسر بمفردها هذه الفترة لبعض أعضاء الجماعة، في حين ظل آخرون من ذات الجماعة يدعون إلى تغيير هذا المنكر "باللسان" فقط.

وربما نجد تفسير ذلك في عاملين: الأول يرتبط بالمكان فالذين اتجهوا إلى التغيير "بالقوة" ينتمون لمحافظات الجنوب في صعيد مصر "جامعتي المنيا وأسيوط وغيرهما". حيث تسود ثقافة قروية أحادية تعتمد على الدين والموروث على عكس التنوع في ثقافة المدن.

هذه الثقافة السائدة في الصعيد تتضمن عادات إجتماعية لازالت مستمرة حتى الآن مثل الثأر، لذلك لم يكن غريبا على أبناء هذه الثقافة أن يستخدموا القوة البدنية في فرض تصوراتهم المعنوية على مجتمع الصعيد، الذي يتواءم بدوره مع تلك الأعمال التي تهدف منع ما يراه الإسلاميون من صور مخالفة للشرع.

والعامل الثاني في تفسير تبني بعض أعضاء الجماعة لتغيير المنكر بالقوة ورفض البعض الآخر، يرتبط إلى حد كبير بعودة الإخوان المسلمين لممارسة نشاطهم في الساحة السياسية. فلم تكن الجامعات المصرية بمعزل عن هذا النشاط. ولكن ظلت حركة الإخوان المتنامية قاصرة على جامعات بحري والقاهرة بحكم تأثيرها التاريخي في هذه المناطق. وقد تمكنت جماعة الإخوان المسلمين من تجنيد قيادات مؤثرة في الجماعة الإسلامية، كان أبرزهم: حلمي الجزار وعصام العريان، الأمين العام الحالي لنقابة الأطباء، وأبو العلا ماضي، أمين نقابة المهندسين حاليا. وقد أفردت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان المسلمين، بابا دوريا يهتم بأخبار وأنشطة الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية. وبفعل هذا التأثير لجماعة الإخوان المسلمين على القطاع الطلابي وضم قيادات طلابية إليها تمكنت من تلجيم توجه الجماعة الإسلامية الداعي إلى استخدام القوة في أعمال الدعوة الإسلامية. لم يكن هدف الإخوان المسلمين من ذلك نابعا فقط من رؤيتهم الخاصة الداعية إلى نبذ العنف، أيضا تعبيرا على حرص الإخوان على حماية تحالفهم مع السادات، وعدم ارتكاب ما يعكر صفوهذا التحالف.

• انقسام الشمال والجنوب

بحلول عام ١٩٧٩، وبحكم المتغيرات الخارجية المتمثلة في الصلح مع إسرائيل وقيام الثورة الإيرانية واستضافة الشاه، لم يعد الصراع مجرد قضية داخلية بين المتبينين لفكرة تغيير المنكر بالعنف والداعين إلى التغيير بالدعوة والحوار. تفجر الخلاف بين الاتجاهين داخل الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية. فالاتجاه المسيطر على جماعات الصعيد لم يعد يبحث عن دليل لإدانة نظام السادات ووصمه "بالكفر" أو "الطاغوت"، فمن يتحالف مع اليهود - أعداء الإسلام بنص القرآن - ومن يفتح البلاد لاستضافة الشاه المخلوع الذي سفك دماء المسلمين في إيران - لابد وأن يكون خارجا عن الإسلام ووجب "خلعه" ولو بالخروج عليه" و"الجهاد" ضده. لم تعد قيادات الجماعة الإسلامية في الصعيد تلقت إلى بسملة الرئيس المؤمن في خطبه التي تنقلها كاميرات التلفزيون والصحف.

ولم يكن الاتجاه الثاني داخل الجماعة الإسلامية والمتأثر بفكر الإخوان المسلمين مترددا في توجيه الانتقادات إلى السادات وأركان حكمه. ولكن ظل الخط الفاصل بين الاتجاهين هو الانتقاد المقترون بالعمل والحركة ضد نظام السادات ومظاهر الفساد، أو الانتقاد بالقول حرصا على تحالف الإخوان مع هذا النظام. وفي عام ١٩٧٩ أسفر الصراع بين الاتجاهين داخل الجماعات الإسلامية عن الانفصال البائن بينهما. سيطر اتجاه الإخوان المسلمين على جامعة القاهرة ووجه بحرى، وتمسك باسم الجماعة الإسلامية ووزع منشوراته ومطبوعاته بهذا الاسم ودعا الناس إلى صلاة العيد بإسم الجماعة الإسلامية " وأصبحت هذه الجماعة بمثابة التنظيم الطلابي للإخوان المسلمين في الجامعات المصرية.

في حين سيطر الإتجاه الآخر على جماعات الصعيد واحتفظ أيضا بذات الاسم " الجماعة الإسلامية " في مطبوعاته ومنشوراته، الأمر الذي أدى إلى خلط ولبس شديدين لا يزالان مستمرين حتى الآن.

وبهذا الانشقاق لم يعد اليساريون والأقباط فقط هم أعداء الإسلام من وجهة نظر الجماعة الإسلامية بالصعيد، بل أضيف إليهم الدولة وحاكمها الكافر.

حتى هذا الحين لم تكن هناك رؤية فكرية أو حركية واضحة لدى الجماعة الإسلامية بالصعيد لتغيير الحاكم الكافر وإقامة دولة الإسلام وفق تصورها، فانتحصرت أعمالها في فكرة تغيير المنكر بالقوة فكثرت أعمال العنف ضد مظاهر "المنية الفاجرة". من هذه الأعمال تحطيم محلات الخمور والكباريات ومحلات الفيديو ومنع الحفلات الموسيقية ومنع الرحلات المشتركة بين الطلبة والطالبات في الجامعات. وبذلك تكون الجماعة الإسلامية قد حددت مهمتها في التقويم، وهو لا يعنى تغيير حقيقى لهذه الدولة التى وصمت حاكمها بالكفر، وظلت الجماعة هكذا لا تملك رؤية حقيقية لإقامة الدولة الإسلامية حتى التقى كرم زهدى، أمير الجماعة فى محافظة المنيا، بمحمد عبد السلام أ.ج. أسفر اللقاء بعد حديث عبد السلام المطول عن ضرورة دمج المجموعتين (الجماعة الإسلامية فى الصعيد وجماعته) فى تنظيم موحد واقتنع كرم زهدى بهذه الفكرة وبوحدة التنظيمين. وقد اختلفت الرؤية الفكرية والحركية لشباب الجماعة الإسلامية بفعل تأثير مجموعة محمد عبد السلام فرج، ففكريا تبنى الجميع الأفكار الواردة فى وثيقة الفريضة الغائبة التى أعدها فرج وهى بالمقارنة بوثيقة ميثاق العمل الإسلامى - الخاصة بالجماعة الإسلامية - أكثر وضوحا خاصة فكرة الجهاد. فحتى لقاء الوحدة لم يكن لدى الجماعة الإسلامية رؤية واضحة للجهاد لم تتجاوز فكرة الجهر بالحق والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما كان الجهاد كما تطرحه مجموعة فرج هو دراسة الواقع المصرى اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا لتحديد أسلوب وشكل الثورة الإسلامية الملائم ومستوى التحرك وإنشاء تنظيم سرى ذو كيان عنقودى، للوقاية من الضربات الأمنية، يناط به اختراق الأجهزة الهامة للدولة وجمع المعلومات وإعطاء أهمية قصوى لتجنيد العسكريين من خلال التوجه التنظيمى لمؤسسة الجيش.

فى هذا السياق كان الاعداد على مستوى التحرك حيث لعب عبود الزمر دورا هاما فى التخطيط بينما لعب العسكريون المنضمون للتنظيم وعلى رأسهم عصام القمري دورا أهم فى مجال التدريب العسكرى والعمليات.

لكن يلاحظ أن دور مجموعة أيمن الظواهرى لم يكن واضحا فى هذه، الوحدة فقد جرى نقاش داخل هذه المجموعة حول التعاون مع هذا التنظيم الموحد. وبرزت فى النقاش وجهتا نظر، الأولى: تبنائها الظواهرى وهى تميل إلى رفض التعاون لأسباب أمنية تتعلق برؤيته المتمحورة حول العمل العسكرى بالغ السرية. فعدم انضباط ما

أسماءهم بـ "المدنيين" فى التنظيم الموحد يعرض مجموعته، التى تضم عسكريين، إلى مخاطر الكشف الأمنى، بينما كانت رؤية عصام القمرى هى التعاون مع التنظيم وتطوير فكره الحركى نحو فكرة الإنقلاب العسكرى. وقد تعاون القمري مع التنظيم حسبما هو ثابت فى تحقيقات النيابة. إلا أنه لم يعرف إذا كان ذلك قد تم باتفاق داخل مجموعة الظواهرى أم أن المجموعة بالكامل تعاونت مع التنظيم، فمن ناحية نفى طلعت قاسم، المتحدث الحالى باسم الجماعة الإسلامية وعضو مجلس شورى التنظيم الموحد، "أن يكون لمجموعة الظواهرى دور فى هذا التنظيم".^{٦١} بينما يؤكد أيمن الظواهرى على أن "هناك تعاون تم بين مجموعته وبين التنظيم الموحد وذلك عبر عبود الزمر الذى كان أحد قادة التنظيم".^{٦٢}

وإذا ما عدنا إلى تأثير مجموعة عبد السلام فرج / عبود الزمر على الجماعة الإسلامية، فيمكننا ملاحظته من خلال الخطة التى وضعها التنظيم وجرى إعدادها بواسطة عبود الزمر، وفيها. وكما سنرى، تركيز على الهدف الأكبر وهو قلب نظام الحكم والاستيلاء على السلطة.

وقد وردت هذه الخطة فى وثيقة بعنوان "مقومات الإستمرار"، وقد تضمنت الخطة هذه المحاور:^{٦٣}

١. استراتيجية التحرك الانقلابى المفاجئ: هى تلك الخطة التى تدبر لاعداد الهيكل التنظيمى القادر على الإطاحة بالنظام الحاكم والاستيلاء على السلطة مع الاستعداد لمجابهة وإحباط أية عناصر معادية للثورة وتثبيت أركان الدولة وإرساء المفاهيم الإسلامية.

٢. استراتيجية تحريك الجماهير لتأييد الثورة: يتم فيها اشراك الجماهير المسلمة لتأييد الثورة حسماً للتدخل الأجنبى على وجه الخصوص. فلقوى الأجنبية مصلحة فى بقاء النظام الجاهلى ولن تسلم بسهولة بسقوط الحكم الموالى لها بل تسارع للتدخل بما أوتيت من قوة للقضاء على الثورة، لكنه يمكن إحباط تلك القوى إذا كان للتحرك عمق شعبى وليس انقلاباً عسكرياً لفئة محدودة يمكن التدخل والسيطرة عليها واستعادة الحكم للنظام

^{٦١} المراجع نفسه.

^{٦٢} حوار مع أيمن الظواهرى

^{٦٣} وثيقة "مقومات الإستمرار"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد .

الموالى. وفى هذه الاستراتيجية نلاحظ أن تهينة الجماهير وحشد طاقاتها لمواجهة هذه اللحظة يعد من مقومات استمرار العمل الثورى.

٣. استراتيجية تجميع الجهود والطاقات الإسلامية لصالح الخطة: تسعى الخطة للاستفادة من كل فصيل من فصائل الحركة بالقدر الذى تمليه طبيعة ونوع العلاقة والموقف الأمنى معه. يأتى ذلك ادراكا لضرورة حشد الجهود فى لحظة المواجهة كما تكسب هذه الاستراتيجية العمل إطارا من التعاون المتبادل.

٤. استراتيجية التحول إلى الخطط البديلة: وهى تلك التصورات التى توضع مسبقا بغرض معالجة الجمود أو التدهور الذى قد يصيب الخطة الأصلية. ومن خلال هذه الخطط البديلة يمكن الوصول إلى الهدف المطلوب.

٥. استراتيجية التحرك الاضطرارى: تهدف الى استغلال حدوث أى تصدع مفاجئ فى السلطة الحاكمة قبل أن يصل الإعداد إلى مستوى التحرك الطبيعى بالقوة الكاملة وذلك بإجراء تحرك يكتف الجهود ويختصر بعض المهام الثانوية، وتستخدم هذه الاستراتيجية أيضا فى حالة الانكشاف التنظيمى.

٦. استراتيجية الردع والنصرة: تهدف هذه الاستراتيجية إلى التحرك بهدف ردع السلطات الأمنية عن اختطاف الأخوات المسلمات للضغط على المجاهد المسلم لتسليم نفسه للسلطة.

هذه هى الخطوط العريضة للخطة التى وضعها عبود الزمر بتكليف من مجلس شورى التنظيم. إلا أن هذه الخطوط كانت شديدة العمومية لذلك كانت هناك حاجة لتفصيلها. وقد ورد هذا التفصيل فى وثيقة أخرى صادرة عن التنظيم بعنوان " مراحل تطور الحركة الإسلامية.

تشير الوثيقة إلى أن " الخطة اعتمدت على تكوين هيكل تنظيمى قادر من حيث العدد والعدة على إحكام السيطرة على الهيئات والأهداف الحيوية ومراكز القيادة والسيطرة التى يعتمد عليها النظام الحاكم فى إدارة شئون البلاد. مع شل قدرة النظام الحاكم على مجابهة التحرك الإسلامى بأية تحركات مضادة مثل نصب الكمائن والاعتقال

الشخصيات المؤثرة طبقاً لحجم العداء للإسلام وقطع خطوط المواصلات والاتصالات وعرقلة القوات الاحتياطية المعادية من الاشتراك في المعركة".^{٦٤}

وتؤكد الوثيقة على أهمية "إعداد عناصر مسلمة لديها القدرة على تحريك الجماهير وحشدها من أماكن تواجدها ودفعها في مسارات مخططة بهدف إبراز التأييد الشعبي منعا للتدخل الأجنبي مع التشديد على أهمية احتجاز كافة العملاء من الدول الأجنبية".^{٦٥}

والواضح من الخطة أنها اعتمدت على تحرك العسكريين من أعضاء التنظيم في الجيش وإن كان دور الجماهير غير واضح وهو ما يفقد الثورة مضمونها الشعبي "سنعود إلى ذلك فيما بعد" وفيما يبدو فإن عيود الزمر تأثر بالثورة الإيرانية وتبنى نفس الفكرة - أو تصوره عن ما حدث في إيران - أثناء إعدادها للخطة. فيقول طارق الزمر: "إننا نستعين على طول رسالتنا بنموذج الثورة الإسلامية في إيران وسنضعه على هامش الرسالة، ونحن نسعى إلى ثورة إسلامية في مصر وذلك لأن نموذج الثورة الإيرانية لا يستطيع أحد أن ينكر أنه نموذج ناجح استطاع أن يستوعب معطيات الواقع وأن يتفاعل معه بصورة كفلت له الانتصار".^{٦٦} ولا يخفى أن هناك فرق واضح بين ما حدث في إيران والمشاركة الجماهيرية الواسعة وبين ما طرحته خطة عيود الزمر التي أولت اهتمامها للعسكريين أساساً، وهو ما سنعود إليه فيما بعد.

اكتمل البناء الحركي لتنظيم الجهاد الموحد باكتمال الخطة العامة، وخطواتها التفصيلية، وكان التنظيم قد أنهى من قبل بناءه الفكرى المتمثل في "كتاب الفريضة" الغائبية. وعليه لم يبق أمام التنظيم سوى الحصول على الإقرار الشرعي للخطة والفكرة من علماء "الحل والعقد" وكان ذلك على يد الشيخ عمر عبد الرحمن، أستاذ التفسير بجامعة الأزهر الذي منع الناس من الصلاة على الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر لأنه كافر.

أقر الشيخ الخطة العامة لتنظيم الجهاد وأفتى بجواز قتل السادات لأنه حاكم كافر كما تؤكد وثائق التنظيم. لم يكن الدور الذي قام به الشيخ عمر عبد الرحمن في تنظيم الجهاد الموحد أقل إثارة للجدل من فتاواه، حيث تضاربت المعلومات حول حجم هذا الدور.

^{٦٤} وثيقة "مرحلة تطور الحركة الإسلامية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد.

^{٦٥} المرجع نفسه.

^{٦٦} وثيقة "فلسفة المواجهة"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد.

فيما قرر عبود الزمر في تحقيقات قضية الجهاد بأن الشيخ كان بمثابة الزعامة الروحية للتنظيم وأنه صاحب فتوى اغتيال السادات، وأن محمد عبد السلام فرج وكرم زهدى أنكرا ذلك.^{١٧} أيا كان الأمر فإن ثمة علاقة مؤكدة قامت بين الشيخ عمر عبد الرحمن والتنظيم، على الرغم من اختلاف التقديرات على حجم هذه العلاقة.

وإذا ما عدنا إلى خطة عبود الزمر التي وافق عليها مجلس شورى التنظيم، فإن الخطة كانت تقتضى مرور ثلاث سنوات يستعد خلالها التنظيم قبل أن يشرع في التنفيذ. وبالفعل تمكن التنظيم من جمع معلومات عن تحركات رئيس الجمهورية وعن مبنى الإذاعة والتليفزيون ووزارتي الدفاع والداخلية ومقر مباحث أمن الدولة ومحل إقامة قائد الحرس الجمهورى وقائد الأمن المركزى. لكن لم تمض شهور قليلة عقب وضع الخطة حتى وقعت أحداث غيرت من المسار الذى حدده التنظيم فى خطته. وتمثلت هذه الأحداث فى قيام السادات بإصدار قرارات اعتقال لـ ١٥٣٦ من السياسيين من بينهم ٩ من قيادات مجلس شورى التنظيم. كما جرى ضبط عضو التنظيم نبيل المغربى عندما حاول شراء أسلحة من تاجر سلاح وشى به للشرطة، ثم اكتشف أمر عبود الزمر فى المخابرات. وأصبح التنظيم مهددا باعتقال كافة قياداته. فى ضوء هذه المتغيرات قرر التنظيم التحرك قبل أن ينجز كافة الخطوات اللازمة وقبل انتهاء العام الأول من السنوات الثلاث التى قدرها التنظيم لاستكمال هذه المهام. ومن المفارقات أن يقع اختيار قائد إحدى الوحدات العسكرية على خالد الإسلامبولى ليمثل وحدته فى العرض العسكرى فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ والذى كان مقررا أن يحضره السادات. جاء هذا الاختيار فى ذات التوقيت الذى قرر فيه التنظيم، الذى ينتمى إليه الملازم خالد الإسلامبولى، التحرك من أجل بدء الثورة الإسلامية. وعليه قرر محمد عبد السلام وقيادات التنظيم أن تكون أول خطوات التحرك هى قتل السادات فى العرض العسكرى. وبعد موافقة التنظيم على الخطة التى اقترحها خالد الإسلامبولى لاغتيال السادات، تمكن خالد من إدخال ثلاثة من أعضاء التنظيم فى وحدته العسكرية بدلا من ثلاثة جنود أعطاهم إجازات. وما حدث بعد ذلك من أحداث فى ٦ أكتوبر بات معروفا للكافة وليس هناك جديد فى هذا الصدد. حيث تمكن خالد ورفاقه من اغتيال السادات، وكان مقررا أن يتحرك التنظيم عقب اغتيال السادات مباشرة على محورين:

^{١٧} انظر تحقيقات النيابة فى قضية تنظيم الجهاد.

الأول فى جنوب مصر والثانى فى القاهرة الكبرى. حيث اتفق على تحرك عناصر مسلحة من فرع التنظيم بالقاهرة للاستيلاء على الإذاعة والتليفزيون وإعلان انتصار الثورة الإسلامية، ويتوكلب ذلك مع تحرك عناصر أخرى لإعاقة تحرك قوات الشرطة. وكانت أبرز الخطوات فى هذا الصدد، هى إلقاء القنابل وإطلاق الرصاص على تجمعات قوات الأمن المركزى فى مراكز تجمعهم فى نهاية حى الهرم بالجيزة وطريق الهايكستب بالقاهرة ثم تتوجه هذه العناصر التابعة للتنظيم للاستيلاء على مطار القاهرة. وتجنباً لمخاطر تدخل قوات الجيش، كانت الخطة تقتضى إذاعة بيانات كاذبة من قيادات افرع الجيش الرئيسية تعلن تأييدها للثورة عبر الإذاعة والتلفزيون.

وعن خطة التنظيم فى جنوب مصر، كان مقرراً أن تتحرك عضوية التنظيم فى محافظة أسيوط بعد أن تتجمع من محافظات الجنوب لتتجه إلى هناك ثم الاستيلاء على مديرية الأمن بأسيوط والمراكز الحساسة لتكون نقطة انطلاق وزحف نحو القاهرة لتدعيم موقف فرع التنظيم بالعاصمة.

ولكن على مستوى واقع ما حدث فعلاً، يمكن القول بأن التنظيم فشل إلى حد كبير ليس على مستوى اداء أعضائه فحسب بل أيضاً على مستوى الخطة التى وضعت للتحرك الاضطرابى. عملياً لم تتحرك عناصر التنظيم بالقاهرة عدا المحاولة الفاشلة للاستيلاء على الإذاعة والتليفزيون وإلقاء عدة قنابل فى أماكن متفرقة على جنود الأمن المركزى. وقد أرجع عدد من قيادات التنظيم فى حوارات معهم الفشل إلى المبالغة فى حجم عضوية التنظيم وتسليحه فى القاهرة - قدر هؤلاء نسبة العضوية فى القاهرة إلى عدد العضوية فى جنوب مصر بنسبة ١: ٣ - وأن الخطة لم تتطلب من قيادات التنظيم فى الجنوب ترحيل عدد من الأعضاء إلى القاهرة للقيام بالمهام القتالية التى حددتها الخطة بالتعاون مع فرع العاصمة الذى كان يعانى نقصاً فى العضوية اللازمة لإنجاز هذه المهام.

وفيما يتعلق بالشق الخاص بتحريك التنظيم فى جنوب مصر، فإن ثمة مكاسب قد حققها هناك، حيث تمكن فى ساعات قليلة من السيطرة على مديرية الأمن فى أسيوط كما هو مقرر، ومقابل قتل ١١٥ ضابطاً وجندياً من الشرطة فى هذا الهجوم، قتل نحو ٩ فقط من أعضاء التنظيم. إلا أن التنظيم لم يتمكن من السيطرة طويلاً على مديرية الأمن ولم يتمكن من تحريك قواته لمساعدة فرع القاهرة، حيث تمكنت الشرطة من

السيطرة مرة أخرى على مديرية الأمن بعد ٢٤ ساعة من القتال المتواصل تمكنت خلاله من اعتقال أغلب القوة التي هاجمت المديرية.

وبفشل الخطة التي وضعها التنظيم، حاول أعضاؤه الهروب من قبضة الشرطة، إلا أن الأخيرة تمكنت خلال الأيام القليلة التالية للأحداث من اعتقال ٧٠٪ من عضوية التنظيم، حسبما صرح عدد من قيادات التنظيم الموجودة الآن في السجون. و تقدر هذه القيادات عدد أعضاء التنظيم الذين إعتقلوا بنحو ٥ آلاف شخص، ولكن مصادر الشرطة أعلنت أن المعتقلين لم يتجاوزوا ١٢٠٠ شخص.

ومع إلقاء القبض على عناصر تنظيم الجهاد الإسلامي عقب اغتيال السادات، بدأت مرحلة جديدة من مراحل العمل الإسلامي في مصر. تأثرت هذه المرحلة بالفشل الكبير الذي حققه تنظيم الجهاد في خطته للاستيلاء على السلطة. وسنتعرض في الفصل القادم لتأثير هذا الفشل على الحركة الإسلامية في مصر في عقد الثمانينات.

الفصل الرابع

تيار الجهاد فى الثمانينات

مقدم:

فور أن هدأت عاصفة المنصة التي اقتلعت السادات بدأ المسئولون في الدولة التخطيط للقضاء على التمرد الناشب في محافظة أسيوط حيث أوفد كبار ضباط وزارة الداخلية إلى هناك للإشراف على العملية الحربية التي استهدفت إعادة مديرية أمن أسيوط التي استولى عليها تنظيم الجهاد الموحد (الجماعة الإسلامية - حركة الجهاد) يوم ٨ أكتوبر.

وقد تمكنت وزارة الداخلية بمساعدات فعالة من القوات المسلحة من السيطرة على الوضع في أسيوط، واعتقال قيادات التنظيم. وجرى تشييع جثمان الرئيس على عجلة في جنازة محدودة حضرها ممثلو الدول الأجنبية "الصديقة" ولم تلفت هذه الجنازة انتباه المواطنين المنشغلين بتدبير أمورهم المعيشية وكأن ما يحدث لا يعنهم، وهو ما أثار دهشة المراسلين الأجانب، الذين انهمكوا بدورهم في عقد مقارنات بين جنازة السادات، التي لم تلق اهتماما يذكر من المواطنين، وبين جنازة سلفه جمال عبد الناصر، التي بدت في ظل مشاركة غفيرة من المواطنين، بأن الشعب قرر الرحيل مع "الزعيم" الذي ألهب مشاعره كثيرا.

وبعد أن استراحت المؤسسة الأمنية قليلا من عبء إجراءات تأمين الوفود المشاركة في الجنازة، دخلت هذه المؤسسة مرحلة "الإفاقة" واستعادة الذاكرة المفقودة منذ وقوع حادث المنصة.

وعلى عجلة تشكلت عدة فرق أمنية، ضمت أطقم من ضباط مباحث امن الدولة للتحقيق مع قيادات تنظيم الجهاد المقبوض عليهم، وفرق أخرى مهمتها تصيد عناصر التنظيم الهاربة.

حتى تلك اللحظة لم يكن رهن الاحتجاز سوى مجموعة خالد الإسلامبولي، التي نفذت عملية الاغتيال في حادث المنصة، عدا حسين عباس الذي تمكن من الهرب مع

"الربكة" التي أصابت الجميع في العرض العسكري. كذلك تم القبض على مجموعة قيادات التنظيم داخل مديرية أمن أسبوط فقط. وبعد حادث أسبوط انطلقت فرق الأمن عشوانيا لتقبض ليس فقط على عناصر الجماعة الإسلامية - فرع تنظيم الجهاد في الصعيد - بل على كل من تحوم حوله شبهات. بلغ عدد المعتقلين في أيام قليلة أكثر من خمسة آلاف زج بهم في السجون واختلط الحابل بالنابل والمتهم بالبرئ.^١ لقد كانت السمّة الغالبة على تحرك أجهزة الأمن في الفترة التي تلت عملية اغتيال الرئيس هي العشوائية والعفوية في التعامل مع هذا التنظيم الغامض الذي لم تدرك هذه الأجهزة وجوده بالأصل الا عقب الاغتيال بفترة ليست قصيرة. لم يكن لدى الأجهزة أية معلومات عن هذا التنظيم وخططه. يؤكد وزير الداخلية السابق حسن ابو باشا على ان هذه الأجهزة فوجئت "بأخطر مؤامرة سياسية تعرضت لها البلاد في تاريخها الحديث سواء من حيث الهدف أو الأعداد أو الضحايا الذين تجاوزوا ثلاثمائة قتيل وجريح في مقتلتهم رئيس الجمهورية".^٢

ولم تصل أجهزة الأمن في الأيام الأولى التالية لعملية الاغتيال الى معلومات قيمة بشأن التنظيم الذي تمكن من اغتيال رئيس الجمهورية والاستيلاء على مديرية امن أسبوط بل أن الخيوط الأولى التي تلتفتها جاءت بالصدفة المحضة.. فعقب نجاح خالد الإسلامبولي وزملائه في تنفيذ عملية الاغتيال تمكنت أجهزة الأمن من ضبط ثلاثة من الجناة وتمكن الرابع حسين عباس من الهرب دون ان تدرك تلك أجهزة الامن. وفي مستشفى المعادي التي انتقل اليها خالد الإسلامبولي لاجراء عملية جراحية سأل الضباط عن اسم وعنوان زميله الرابع لأنه قتل ويريدون تسليم جثته لأسرته فأخبره خالد بالإسم والعنوان. وبهذه الحيلة تمكنت أجهزة الأمن من القبض على "حسين عباس" الذي اعترف على محمد عبد السلام فرج.^٣ ومنذ هذه اللحظة أمسكت أجهزة الأمن بأول الخيوط، وأهمها على الاطلاق. تمكنت الأجهزة - بضغط أقلها التعذيب - من الوصول الى معلومات هامة عن التنظيم الذي كان يقوده محمد عبد السلام فرج. ومن هذا الخيط الى خيوط أخرى تساقطت قيادات التنظيم في يد أجهزة الامن. لكن الفترة التي استغرقتها أجهزة الأمن لتعلم علم اليقين عن وجود تنظيم الجهاد بلغت ٣٩ يوما

^١ هشام مبارك، "حصار العنف في ١٠ سنوات"، فيسار، العدد العاشر ديسمبر ١٩٩٠

^٢ حسن ابو باشا، مفكرات في الامن والمصلحة، ص ٩٤.

^٣ منتصر الزيات قتل معتقل. مالك من حقوق، (القاهرة: تدور الانسان للنشر ١٩٩٠) ص ٤٨.

بدءاً من حادث اغتيال السادات فى ٦ أكتوبر ٤٠٠٠ وخلال الفترة من حادث الاغتيال وحتى الوصول الى معلومات عن تنظيم الجهاد وهيكلة وقيادته، كانت أجهزة الأمن لاتألو جهداً فى اعتقال المقات من كافة المجموعات الإسلامية المختلفة الموجودة على الساحة مثل الإخوان المسلمين والسلفيين وغيرهم خشية ان يكون لهم دور فى عملية الاغتيال. كما اتبعت تلك الأجهزة اقصى أساليب التحقيق الجنائى واكثرها فظاظة وعذبت حتى المشتبه فيهم وعلى نطاق واسع.

بعد أن تاكدت أجهزة الأمن، عقب جولات التعذيب، من عدم مسئولية الإخوان المسلمين والسلفيين وغيرهم من القيادات الإسلامية التى اعتقلت عقب احداث اكتوبر ١٩٨١، قررت التركيز على قيادات وعناصر تنظيم الجهاد.

ومن خلال التحقيقات التى أجريت مع عناصر الجهاد فى مناطق مختلفة - منها منطقة سجون طرة، ومنطقة سجون ابو زعبل، ومعهد امناء الشرطة وغيرها - تجمعت المعلومات عند اللجنة الثلاثية التى تشكلت من قيادات وزارة الداخلية وضمت اللواءات حسن ابو باشا، مدير مباحث أمن الدولة، وفاروق الحينى مدير الأمن العام، وعبد الرحمن الفرماوى، قائد قوات الأمن المركزى. وفى هذه اللجنة الثلاثية التى كانت تتعقد انذاك يومياً، جرى تحليل المعلومات القادمة من فرق التحقيق. وبعد ٣٩ يوماً من التحقيقات تكشففت أمامهم المفاجآت التى اصابتهم بالدهشة. فأكول مرة، وكما يقول أبو باشا "يظهر أمام أجهزة الأمن منذ أن بدأت الاحداث تنظيم هرمى له مستوياته القاعدية والقيادية وان امكانياته من حيث الإعداد والتسليح والتدريب تتجاوز كل التقديرات المبدئية وأصبح السباق مع الزمن عنصراً هاماً للغاية لكى يقفل الباب تماماً أمام أى تداعيات أخرى خصوصاً فى ظل المؤشرات التى بدأت تتوالى بعد ضبط كميات كبيرة من الأسلحة والمفرقات بشتى أنواعها، والتى وصلت إلى منات المدافع الرشاشة والبنادق والمسدسات وكمية من مدافع R.B.G. علاوة على منات من القنابل وكميات غير محدودة من الذخائر والمتفجرات".^٥

^٤ حسن أبو باشا، مذكرات فى الامن والمصلحة، ص ١٠٤

^٥ المرجع نفسه، ص ١٠٣

انهيار الوحدة بين فصائل تيار الجهاد

فى خضم التعذيب - الذى أصبح منذ هذه اللحظة أسلوباً للتحقيق فى السجون - تكشفت أمام أجهزة الأمن معلومات عن مجموعات أخرى تؤمن بالعنف والعمل المسلح كأسلوب للتغيير لكنها لم تظهر على السطح فى أحداث المنصة. وكانت مجموعة الدكتور أيمن الظواهري أبرز هذه المجموعات. وقد أوردنا فى الفصل السابق المعلومات المتوافرة عن ظروف نشأة وتطور هذه المجموعة وأميرها، وسنشير هنا إلى دورها فى تنظيم الجهاد الموحد.

يشير الملف الخاص بأيمن الظواهري فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ - وفق ما نسبته إليه مباحث أمن الدولة - أنه كان مسئولاً عن: الإتصال الخارجى وتسليح وتخزين السلاح والتمويل. وكان يشرف على مجموعة التنظيم بمناطق المعادى وحلوان ومصر القديمة. واضطلع بمسئولية تجنيد عناصر من القوات المسلحة والشرطة وهو من عناصر الاتصال الخارجى، الذى شكله التنظيم فى إطار مخطط لتحقيق نوع من التنسيق وخلق قنوات اتصال مع التنظيمات والتجمعات الإسلامية فى الدول الأخرى.^١

وعلى الرغم من أن أيمن الظواهري ومجموعته اهتموا فى قضية تنظيم الجهاد واحتل أيمن رقم ١١٣ فى قائمة الاتهام واسندت له أجهزة الأمن دوراً فى هذا التنظيم، إلا أن الجماعة الإسلامية وقادتها نفوا أن يكون له دور فى التنظيم أو فى الأحداث التى قام بها التنظيم عام ١٩٨١.

يقول طلعت فؤاد قاسم: "أيمن الظواهري ومجموعته لم يكونوا فى التنظيم أو فى أحداث ٨١ التى تشمل اغتيال السادات وأحداث أسبوط، ولم يكن لهؤلاء دور فى هذه الأحداث وقبض عليهم أثناء عمليات البحث التى قامت بها أجهزة الأمن عقب الاغتيال. وتعرفنا عليهم فى السجن... وفقاً لكلام الدكتور أيمن الظواهري معنا داخل السجن عقب أحداث ٨١ أنهم بدأوا فى نهاية الستينات ٨ أفراد وانتهوا عام ٨١ عندما قبض

^١ هشام مبارك، تنظيم دولى للجهاد، روزاليوسف، العدد ٣٣٥٣، ص ٣٤

عليهم إلى ٣ اشخاص وأنشاء التعذيب والاعتقالات العشوائية عقب اغتيال السادات اكتشفت أجهزة الأمن وجود مجموعات جهادية سرية لم تكن تعلم عنها شيئا ولم يكن لها علاقة بالأحداث..فقرروا أن يتخلصوا من هذه المجموعات وضمومهم إلى قضيتنا. لذلك جاء ترتيبهم متأخرا في قائمة الإتهام".^٢ وفيما يبدو فإن دور مجموعة الظواهرى فى التنظيم الموحد كان من خلال مجموعة عبود الزمر ومحمد عبد السلام وأنها اكتفت بالتعاون مع الزمر دون ان تشارك من داخل التنظيم. فى هذا الصدد يقول أيمن الظواهرى: "٠٠ مع نشاط الجماعة الإسلامية واتحادها مع الأخ محمد عبد السلام فرج بدأ التعاون ينمو بيننا وبينهم عن طريق... الأخ عبود الزمر إلى أن جاءت أحداث ١٩٨١ واغتيال السادات وأحداث أسيوط وقبض على عدد من اخواننا وأمضينا فى السجن ثلاث سنوات".^٣

وبعد أن انتهت أجهزة الأمن من التحقيقات واتضحت الصورة أمامها بدأت النيابة فى تحضير ملف القضية لإحالتها للقضاء والذى نظرها بدوره فى عام ١٩٨٢ وصدرت الأحكام فى ١٩٨٤. ومنذ ان توقفت تحقيقات مباحث أمن الدولة وحتى صدور الأحكام كانت السجون الممتلئة بقيادات التنظيم وعناصر أخرى من تيارات إسلامية مختلفة مسرحا لمناقشات مستفيضة ودامية بين ثلاثة اتجاهات فكرية رئيسية: الإخوان المسلمين، التكفير، الجهاد.. امتدت هذه الخلافات إلى داخل الاتجاه الواحد. ولم يخل تيار الجهاد من هذه الخلافات والتى وصلت إلى حد الإشتباكات بالأيدى والعصى فى بعض السجون.^٤

تفجرت الخلافات على اثر المناقشات المطولة بين قيادات للتنظيم داخل السجون حول تقييم أحداث ١٩٨١، وكان السؤال المحورى الذى تضاربت الاجابات بشأنه هو: هل كانت الخطط التى وضعها القادة العسكريون فى التنظيم - على رأسهم عبود الزمر - هى السبب فى فشل الاستيلاء على السلطة عام ١٩٨١؟^٥

^٢ حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم.

^٣ حوار بالفاكس مع الدكتور أيمن الظواهرى فى مقر إقامته فى سويسرا

^٤ صالح وردانى، منكورات معتقل ميليسى، (القاهرة: مكتبة مديولى الصغير ١٩٩٢) ص ٢٠٣

^٥ نظرو وثيقة "اصول التقييم"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى.

تفرعت الإجابات وتضاربت حول هذا السؤال. تبني أغلب قيادات الصعيد رأياً مفاده أن قصورا شديدا في الخطة وضعف أداء عناصر القاهرة كان سببا أساسيا في فشل التنظيم.. بينما تبنت قيادات القاهرة - وعلى رأسهم عبود الزمر - رأياً مخالفا استبعد أى قصور في الخطة الموضوعية. كان دفاع عبود الزمر ومن معه يقوم على أن التعجيل بعملية اغتيال السادات سهل على أجهزة الامن ضرب وكشف التنظيم في وقت لم تكن الخطة قد اكتمل تنفيذها بعد. فضلا عن أن عملية الاغتيال لم يكن مضمونا نجاحها. وفي رأى الزمر لم يكن الخطأ في الخطة الموضوعية انما في عدم تنفيذها والتعجيل في القيام بعملية الاغتيال. وحسبما تشير اعترافات قادة التنظيم بعد اعتقالهم فإن عبود الزمر رفض الإقتراح المرسل إليه من محمد عبد السلام فرج بتنفيذ عملية الاغتيال التي كان مقرا أن يقوم بها خالد الإسلامبولي. وبنى رفضه من ناحية على أن اغتيال السادات في العرض العسكرى وسط قوات ضخمة يكاد يكون مستحيلا، ومن ناحية ثانية فإن عملية الاغتيال - بفرض نجاحها - ليست كافية لتحقيق أهداف التنظيم في الاستيلاء على السلطة. وطالب عبود الزمر، محمد عبد السلام بضرورة تأجيل عملية الاغتيال حتى يتمكن التنظيم من إعداد وتعبئة قواته وفق الخطة الموضوعية وهو ما يستلزم من الوقت، ثلاث سنوات على الأقل.^٦ قد وافق عبود الزمر - تحت ضغط قيادات التنظيم وخالد الإسلامبولي - على العملية وشرع في إعداد خطط للطوارئ.

وفي تقديرنا فإن هذا التغير في موقف قيادات التنظيم عما اتفقوا عليه بشأن الخطة جاء في سياق متغيرين:

الأول: لاختيار خالد الإسلامبولي، عضو التنظيم، للمشاركة في العرض العسكرى الذى حضره السادات.

الثاني: خشية القيادات من اكتشاف أمر التنظيم من خلال العناصر التي اعتقلتها أجهزة الأمن إبان حملة سبتمبر عام ١٩٨١. ومن ثم فقد ارتأى الجميع ان ضرب التنظيم وهو في حالة حركة - مثل عملية المنصة الشهيرة - افضل من أن ينلقى الضربات وهو في حالة سكون^٧. كان الخلاف حول عملية الاغتيال وتوقيتها هو الخلاف الأول الذى نشب بين قيادات التنظيم، ثم امتدت لقضايا أخرى. وأسفرت

^٦ محمد مورو، تنظيم الجهاد: أفكاره - جذوره - سيفته، ص ٥٣

^٧ المرجع نفسه ٥٦

الخلافات عن انشقاق التنظيم إلى مجموعتين: الأولى تبنت رؤية الزمر وكان أغلبها من عناصر القاهرة وبحرى، المجموعة الثانية ضمت قيادات التنظيم فى جنوب مصر، هؤلاء الذين أسسوا من قبل الجماعة الإسلامية. ودارت الخلافات بين الطرفين حول (إمارة) التنظيم ولمن تكون القيادة، حيث رفضت مجموعة الزمر تولى عمر عبد الرحمن هذا المنصب. كذلك ثار خلاف حول نقطتين أخريين الأولى: قضية المنكر وضرورتها وأثارها. الثانية: مبدأ السرية فى العمل التنظيمى وقد رفضت قيادات الصعيد هذا المبدأ^٨.

ومن وجهة نظرنا لم تمثل هذه القضايا الثلاث التى أدت الى الانشقاق جوهر الخلاف أو حقيقته، إنما كانت محض انعكاس لهذا الجوهر الذى كان غائبا عن الفريقين فيما يبدو. وقبل أن نعرض رؤيتنا لجوهر هذا الخلاف واسبابه سنطرح مواقف الطرفين ازاء كل قضية حتى لا يخلط البعض بين المعلومات وبين تحليلنا.

بدأ الخلاف بعنف داخل سجن ليمان طرة.. بين القيادات التى كانت تنتمى تاريخيا لمجموعة محمد عبد السلام فرج، ومنهم عبود الزمر وطارق الزمر ونبيل المغربى وعصام القمرى وأيمن الظواهرى، وقيادات شباب الجماعة الإسلامية فى الصعيد وعلى رأسهم شيخهم عمر عبد الرحمن وكرم زهدى وناجح ابراهيم واسامة حافظ.

عبود الزمر والدور العسكرى

وقبل ان نستطرد فى استعراض أوجه الخلاف والأسانيد التى استند اليها كل طرف، سيكون من المهم الإشارة إلى دور كل من عبود الزمر والشيخ عمر عبد الرحمن ممثلى - طرفى الخلاف - فى التنظيم الموحد. هذا الدور يمثل زاوية هامة لتحليل المواقف التى اتخذها كل طرف.

استفاد عبود الزمر من تكوينه العسكرى وخبرته فى العمل بالمخابرات والقوات المسلحة حيث شارك وهو ملازم أول فى حرب الاستنزاف واسندت اليه مهام خاصة خلف خطوط العدو فى حرب اكتوبر ١٩٧٣. عقب ذلك اختير للعمل فى جهاز المخابرات الحربية. وفيها ترقى حتى وصل الى رتبة مقدم. وحصل عام ١٩٧٨ على شهادة تقدير عن أعماله فى الجهاز لكن تتضارب المعلومات عن دوره وطبيعة عمله

^٨ حول مع أحد قادة الجهاد سنة ١٩٩٢ رفض ذكر اسمه

فى المخابرات. بعض هذه المعلومات يشير إلى توليه مسؤولية الإشراف على مجموعة من المصريين تجسّسوا فى إسرائيل لصالح المخابرات. وقد رفض طلب قيادته بأن يسلم المعلومات التى بحوزته عن نشاط هذه المجموعة للطرف الإسرائيلى كتعبير عن حسن النوايا عقب كامب ديفيد. تعرض الزمر بسبب ذلك لمشاكل عديدة مع قيادات فى جهاز المخابرات حتى أنه خشى أن يتعرض للقتل مما دفعه إلى الهروب. واقترب من ابن عمه طارق الزمر المعروف لديه بنشاطه الدينى وارتباطه بتنظيم الجهاد، طالباً منه الانضمام للتنظيم.^٩ وقد جاء انضمامه للتنظيم عقب لقاءات مع محمد عبد السلام فرج.

معلومات أخرى تؤكد على أن مسؤولية الزمر فى المخابرات تركزت فى الإشراف على خطة تدريب بعض الوحدات العسكرية فى القوات المسلحة يؤكد صحة هذه المعلومات نص شهادة التقدير التى حصل عليها الزمر من جهاز المخابرات وأطلعنا عليها نتيجة لجهوده التى بذلها فى إعداد وتدريب لواء مشاة ميكانيكى حصل بدوره على درع أحسن لواء بالقوات المسلحة عام ١٩٧٧.

أياً كان الأمر، فمن المؤكد إن الخبرة التى حصل عليها الزمر خلال عمله فى المخابرات قد أفادت إلى حد كبير تنظيم الجهاد وطورت من خطته وادائه الحركى. وكما نقول وثيقة "تطور الحركة الإسلامية": فإذا رجعنا إلى الشهادات والفرق التى حصل عليها وباستقراء طبيعة الواقع المصرى وكذلك طبيعة الحركة الإسلامية لوجدنا وكأن الأقدار كانت تهينه لوضع الخطة الثورية التى تنتشل مصر من هذا الواقع الأثيم لتحقيق دولة الإسلام. وكان لطبيعة وظيفته كضابط فى المخابرات الحربية الأثر المهم على اكتسابه الخبرة التحليلية والامكانيات التخطيطية فى المجالات المشابهة لطبيعة أعمال حركة الجهاد التى تحتاج إلى قدرات متميزة فى مجال العمليات الخاصة والتى تمكن من تحصيلها فى فرق: الصاعقة، المظلات، قادة وحدات الاستطلاع، الطبوغرافية العسكرية، الفرقة الأساسية لضباط المشاة، الرماية، رؤساء استطلاع اللواءات والفرق.^{١٠} وقد مكنت هذه الخبرات العديدة عبود الزمر من أن يضع خطة تحرك التنظيم.

^٩ المرجع نفسه

^{١٠} وثيقة تطور الحركة الإسلامية، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

وتشير حيثيات الحكم فى قضية تنظيم الجهاد إلى هذه الخطة "التي تتلخص فى إعداد مجموعة من الأفراد المدنيين وتدريبهم إلى مستوى معين مع إعداد عدة من الأسلحة تمكن من القيام بعمليات إحكام على بعض الأهداف الرئيسية والقيام باغتيال بعض القيادات السياسية وتفجير الثورة الشعبية من خلال توجيه مظاهرات شعبية. ثم بعد ذلك اختيار مجلس علماء ومجلس شورى من علماء المسلمين يخطرون بعد تفجير الثورة ليتولوا أمر البلاد".^{١١}

ويورد الصحفى عادل حمودة نقلا عن تحقيقات النيابة العسكرية مع عبود الزمر، قوله: "اقترحت لائى عسكرى ضرورة عمل خطة بإحكام.. أى السيطرة على الأهداف الحيوية، مثل مبنى وزارة الدفاع ومبنى وزارة الداخلية والإذاعة وقيادة الامن المركزى وقتل بعض الشخصيات الهامة بحيث يودى هذا القتل إلى إرباك القيادات وفقد السيطرة على الدولة.. مثل وزير الداخلية وقائد الأمن المركزى ووزير الدفاع ووزير الخارجية أو بشل حركتهم واققادهم السيطرة على أمور الدولة.. فضلا عن قتل الشخصيات المؤثرة من الأحزاب الشيوعية حتى لاتركب الموجة وتستغل الحركة الإسلامية لمصالحها مثل خالد محبى الدين علاوة على شل شبكة المواصلات فى القاهرة والجيزة".^{١٢} ويضيف عبود الزمر: "كنت أفكر ضمن الخطة الشاملة فى إخراج الشعب المسلم فى المظاهرات لتأييد الثورة الشعبية بعد إعلان البيانات الخاصة بتفجير الثورة الإسلامية فى الإذاعة مع إجراء مواجهات محدودة مع عناصر الأمن المركزى.. وكذلك فقد اتزان القوات المسلحة بإعلان بيانات وهمية فى الإذاعة بوصول تأييد بعض قيادة الفرق والتشكيلات".^{١٣}

وأكد عادل حمودة على أن "عبود الزمر كان بحكم خبرته فى جهاز المخابرات الحربية يتعامل مع التنظيم باحتراف وأصول.. وكانت أهم هذه الأصول هى: السرية.. وحتى يحافظ على السرية كان يلقى محاضرات فى الأمن على أعضاء التنظيم.. وكان يقول لهم: إن من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه أى ان كل عضو فى التنظيم غير مطلوب منه أن يعرف أكثر من نفسه ومن الموضوعات المكلف بها وليس له أن يسأل

^{١١} انظر نص الحكم فى قضية تنظيم الجهاد

^{١٢} عادل حمودة، *قنابل ومصالحف* (قاهرة دار سينما للنشر ١٩٨٩ ط٣) ص ٤٦ وما بعدها

^{١٣} المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها

عن زميله اويتعرف عليه وليس له أن يتحدث بأى معلومات عن التنظيم مع أى شخص مهما كان قريبا منه كما استخدم عبود الزمر شفرة خاصة للأعضاء. واعطى أسماء حركية لقيادات التنظيم كما أعد الزمر شفرة خاصة بالتنظيم للإستخدام فى تبادل الرسائل^{١٤}.

يتضح مما سبق أن خبرات عبود الزمر تمثلت أساسا فى الدور التخطيطى والإعداد العسكرى وقد تعمق لديه "الحس الأمنى" والحرص على "سرية" العمل خلال عمله فى المخابرات. لذا كان منطقيا أن يسند التنظيم لعبود الزمر مهاما مشابهة لعمله العسكرى وتتواءم مع خبراته. تولى الزمر الاعداد لخطه تحريك التنظيم. تعكس هذه الخطه، التى عرضنا لها فى نهاية الفصل السابق، اهتمامات عبود الزمر، حيث حظى الإعداد العسكرى لأعضاء التنظيم من المدنيين والتركيز على اختراق المؤسسة العسكرية وتجنيد عناصر منها ببالغ الاهتمام.

يفسر هذا الاهتمام نزوع عبود الزمر الى تبني استراتيجية للاستيلاء على السلطة تقرب كثيرا من فكرة "الانقلاب العسكرى" المدعوم بتحركات الميليشيا المسلحة للتنظيم. وتتكون هذه الميليشيا من العناصر المدنية التى جرى تدريبها عسكريا. بينما لم يحظ دور "الجهاديين" فى رؤية الزمر باهتمام مماثل، حيث أكد فى أكثر من موضع على ان دورهم فى الثورة هو عامل مساعد لنجاحها وأن الهدف من "اخراج الشعب المسلم فى المظاهرات تأييد الثورة هو منع التدخل الاجنبى حال قيام هذه الثورة". وعلى حين أفاض فى شرح الأساليب المعنية بالتعامل مع المؤسسة العسكرية لم يحدد الزمر، فى الخطه التى اعدّها ولا فى اقواله فى تحقيقات النيابة أساليب وأدوات تنشيط علاقة التنظيم بالحركة الجماهيرية. كل ذلك يؤكد أن خطته كانت أقرب إلى نموذج الانقلاب العسكرى منها إلى حركة جماهيرية واسعة مدعومة بميليشيا مسلحة تبغى الاستيلاء على السلطة كنموذج للثورة الإيرانية.

عمر عبد الرحمن وتحريض الجماهير

إذا كان أحد قطبى الصراع (عبود الزمر ورفاقه) يركز على العمل العسكرى وأهميته كنمط للتعبير الإسلامى نتيجة خبراته ووظيفته العسكرية، فإن القطب الثانى

^{١٤} المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها

(عمر عبد الرحمن ورفاقه) كان أبعد ما يكون عن هذه الرؤية. ربما كان السبب هو التكوين العقلى السلفى لعمر عبد الرحمن كأستاذ فى جامعة الأزهر. كما أن خبرات الشيخ الأساسية وربما الوحيدة تتركز فى تحريض جماهير المسلمين المتدينين. لكن كيف اكتسب الشيخ هذه الخبرات؟

ولد الشيخ عمر عبد الرحمن فى ٣ مايو عام ١٩٣٨ بمركز المنزلة بمحافظة الدقهلية لأبوين فقيرين. فقد بصره بعد عشرة شهور من ولادته. وتعلم القراءة والكتابة بطريقة برايل فى معهد "النور للأكفأ" بمدينة طنطا. حصل على الثانوية الأزهرية عام ١٩٦٠ وتخرج من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٦٥ بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف. تم تعيينه بوزارة الأوقاف إماما لمسجد بأحدى قرى الفيوم، وهناك بدأت مشاغبات الشيخ مع الدولة.

ويقول الشيخ عمر عبد الرحمن: "بدأت أتناول فى خطبى بعض نقائص الدولة وكلها نقائص.. وبدأت المباحث تستدعنى بعد كل خطبة.. وكثر نقدى للحكومة وكثر استدعائى حتى فوجئت باستدعائى إلى الأزهر وأبلغنى الأمين العام بأننى قد أحلت الى الاستيداع فى عام ١٩٦٩. ويظهر انها عقوبة عسكرية إنتقلت إلى الجهات المدنية وبمقتضاها يترك الإنسان عمله ويجلس فى بيته يتقاضى راتبه لمدة ٣ شهور ثم يأخذ نصف الراتب لمدة سنة أو اثنتين فإما أن يعاد أو يفصل".^{١٥}

ولكن الشيخ استمر فى الخطابة بمساجد الفيوم بعد رفع عقوبة الاستيداع حتى اعتقل لأول مرة فى ١٣ أكتوبر ١٩٧٠. يروى الشيخ سبب اعتقاله: "كان عبد الناصر قد هلك فى سبتمبر ١٩٧٠ ووقفت على المنبر وقلت: لاتجوز الصلاة عليه ومنعنا الناس من الصلاة عليه وعقب ذلك اعتقلت فى سجن القلعة لمدة ٨ أشهر أغلبها فى زنزانة ٢٤ وأفرج عنى فى ١٠ يونية عام ١٩٧١... وعقب ذلك نقلت إلى المنيا عقابا لى".

وفى المنيا وعلى حد تعبير الشيخ: "وجدت إخوانا لى وهؤلاء الإخوان كان على رأسهم كرم زهدى أمير الجماعة الإسلامية بالمنيا الذى توطدت علاقته به".^{١٦}

^{١٥} عمر عبد الرحمن، كلمة حق، (القاهرة: دار الإعتصام)

^{١٦} المرجع نفسه

وعن طريق كرم زهدى النقى الشيخ عمر عبد الرحمن عام ١٩٨٠ بمجلس شورى تنظيم الجهاد. حيث عرض المجلس المكون من ١١ عضواً على رأسهم محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر، على الشيخ عمر أن يكون إماماً للتنظيم ووظيفة هذا المنصب في التنظيم، كما أشار محمد عبد السلام فرج في تحقيقات النيابة، لتلخص في قياس الأمور الشرعية من ناحية حلال أم حرام.. ويعنى ذلك أيضاً إصدار الفتاوى فيما يتعلق بأمور التنظيم وجميع المشاكل التي يتعرض لها ويضع الحلول لهذه المشاكل.^{١٧}

واشتهر الشيخ عمر بفتاويه. لم تكن فتواه بتحريم الصلاة على جثمان عبد الناصر هي الأخيرة فقد أفتى الشيخ بجواز قتل الحاكم "المبدل لشرع الله" أى الذى لا يطبق شريعة الإسلام وأفتى بجواز الجهاد ضد هذا الحاكم والخروج عليه. وقد اعتبر التنظيم هذه الفتوى كافية لاعتقال السادات. كما أفتى الشيخ عمر بارتداد الأديب نجيب محفوظ بسبب روايته "أولاد حارتنا" المصادرة منذ عام ١٩٥٩ وحتى الآن.^{١٨}

وتشير المعلومات السابقة والمستمدة من تاريخ الشيخ عمر عبد الرحمن إلى أن خبراته تتركز أساساً في تحريض الجماهير، التى تحضر للصلاة فى المساجد التى يؤمها، على المجتمع وعلى نظام الحكم وعلى ما يسمى إجمالاً فى الأدبيات الإسلامية "بالعلمانية". كذلك كان دور الشيخ فى التنظيم منحصراً فى "الفتوى" لأعمال التنظيم ومدى ملائمتها للقواعد الشرعية.

والشيخ عمر عبد الرحمن كما هو واضح، ذو عقل سلفى يستمد أفكاره من ابن تيمية وليس له خبرات أو وعى بالتخطيط العسكرى ولا بإستراتيجيات عمل تنظيم سرى أو بالقضايا السياسية والاجتماعية. فهو شيخ وحسب ولا يملك سوى "رأى الدين" كما يراه هو فيما يطرح عليه من قضايا.

نحن إذن أمام قطبين (عبود الزمر، وعمر عبد الرحمن) متناقضين فى الخبرات وفى الطموح. ففىما تتمثل خبرة الزمر فى المجال العسكرى ويطمح صاحبها إلى منصب القيادة التخطيطية للتنظيم، كانت خبرة للشيخ عمر الوحيدة هى التحريض الجماهيرى ويطمح صاحبها إلى أن يكون "القيادة الدينية" لقوى التغيير القادم.

^{١٧} عادل حمودة، هائل ومصالحف، م، ص ٢٠٤

^{١٨} أنظر تفاصيل فتاوى الجهاد بتكثير المعكرين فى دراسة الباحث، السمار، عدد ٣٩، يوليو ١٩٩٢.

تلك الخلفية لقطبي الصراع تساعدنا على فهم أفضل لقضايا الخلاف الثلاث الرئيسية والتي أدت إلى الاشتقاق.

أولاً: الخلاف حول قضية إمارة التنظيم

بعد إعدام محمد عبد السلام، عقل التنظيم، سعت القيادات داخل السجن إلى اختيار أمير عام للتنظيم. كانت بعض القيادات تميل إلى اختيار الشيخ عمر عبد الرحمن لهذا المنصب، بينما قوبل هذا الاختيار من اتجاه عبود الزمر بالرفض. أصدر الاتجاه الرافض لإمارة عمر عبد الرحمن وثيقة "بيان بطلان ولاية الضرير" شملت ٦٤ صفحة كاملة من القطع الكبير وتضمنت ٦٠ سنداً شرعياً من القرآن والسنة وأحكاماً وفتاوى تدعو جميعها إلى رفض إمارة الضرير وهو في هذه الحالة الشيخ عمر عبد الرحمن. ورد أنصار عمر عبد الرحمن بأن الإمارة لا تستلزم سلامة الحواس استناداً إلى قول الفقيه ابن حزم: "لا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجذع والأحجب والذي لا يدان له ولا رجلان".

لم ييأس أنصار عبود الزمر وسعت وثيقة "بطلان ولاية الضرير" إلى تنفيذ آراء ابن حزم وسألت ١٩ حكماً لابن حزم خالف فيها إجماع الفقهاء وهدفت بذلك إلى التشكيك فيما ذهب إليه البعض بجواز ولاية الضرير.

ويندهش اتجاه الزمر بعد هذه الأمثلة العديدة من استناد الجماعة الإسلامية إلى آراء ابن حزم. "فعندما تصبح إحدى غرائب ابن حزم - رحمه الله - ويظل معمولاً بها فهنا يجب الرد والتبويه ونود أن نبين هنا أننا قمنا بنصح الجماعة المشار إليها "الجماعة الإسلامية" على مدى سنوات شفافة ومن ثم رأينا أن نكتب هذه الرسالة لبيان خطأ ما ذهبت إليه هذه الجماعة أي بيان بطلان ولاية الضرير".^{١٩}

وتؤكد الوثيقة على أن "الضرير لا يجوز أن يكون قاضياً ولا إماماً ولا صاحب ولاية عامة لأن الحكم وفصل الخصومات من واجبات هذه المناصب وسلامة البصر من شروط الحكم".^{٢٠}

^{١٩} انظر وثيقة "بطلان ولاية الضرير"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامي

^{٢٠} لمرجع نفسه

ونصيحة اتجاه عبود الزمر للجماعة الإسلامية، المتبعة لهذا الرأي في شروط الولاية تبدأ "ببيان ما في ذلك من أخطار جسيمة لتترك الجماعة خطورة ما وقعت فيه، فإن الأمر لا يوقف عند مجرد الخطأ في مسألة وإنما يؤدي إلى الخلل في المنهج بالتساهل في أحكام الشريعة والإخلال بضوابط العمل الجماعي وزيادة الشرور في ساحة العمل الإسلامي".^{٢١}

وتشير الوثيقة إلى أن تولية الضرير وهو ليس أهلاً، هو تقليد للأمانة لغير أهلها وتضييع للأمانة".^{٢٢}

وتلقى الوثيقة بمسئولية انشقاق التنظيم الموحد على عاتق قادة الجماعة الإسلامية لاختيارهم عمر عبد الرحمن. فما فعلت هذه الجماعة يجعل "الجماعات الأخرى كجماعتنا - جماعة عبود الزمر - تحجم عن العمل معها، إذ أن مسائل الخلاف واردة في كل حين وما لم يكن هناك منهج منضبط يحكم في الخلاف، يشكك الآخرين في انضباط منهجها وهذا يجعل أي فرد - فضلاً عن الجماعات - يحجم عن العمل معها".^{٢٣}

ثانياً: قضية العذر بالجهل

بعد قضية ولاية الضرير يأتي خلاف آخر وشائك حول قضية "العذر بالجهل". كل من يقوم بعمل يخالف الإسلام لجهله بهذه التعاليم معذور بجهله ولا بعد كافر لأن من أتى بفعل كفر ليس بكافر. هذا هو المقصود بمسألة "العذر بالجهل"، وهي مسألة فقهية أدت إلى خلافات عديدة بين فصائل الحركة الإسلامية يؤمن كل من أنصار عبود الزمر وجماعة عمر عبد الرحمن بمسألة "العذر بالجهل" إلا أن الخلاف بينهما كان حول طبيعتها. فبينما رأَت مجموعة الزمر أن "العذر بالجهل" مسألة فقهية يجوز للجماعات الإسلامية الاختلاف فيها ومن ثم يجوز أن تتعاون وتتحالف مع الجماعات التي تعذر، ومن لا يعذر منها، في حين رأَت مجموعة عمر عبد الرحمن أنها مسألة اعتقادية تفارق نتيجتها الجماعات التي "لا تعذر". وتتحد فقط مع من "يعذر".

^{٢١} المرجع نفسه

^{٢٢} المرجع نفسه

^{٢٣} المرجع نفسه

ولم يتوقف الخلاف عند تبادل الحجج والأدلة فقد انتقل إلى المستوى الحركى حيث سعت مجموعة الزمر إلى الوحدة مع جماعة "التوقف والتبين"، المعروفة إعلاميا وأمنيا باسم "الناجون من النار" والتي لاتعذر بالجهل. وتعتبر كل من يخالف تعاليم الإسلام - حتى ولو لجهله بها - كافرا.

على الجانب الآخر ترفض جماعة عمر عبد الرحمن الوحدة مع هذه الجماعة بل تعتبرها مجرد جماعة مارقة عن الإسلام والعقيدة الصحيحة. وتعتقد مجموعة الزمر ان الدولة وأجهزتها - أفرادا أو مؤسسات - كافرون وتضعهم كأهداف للاغتيال، وخاصة كافة العاملين بجهاز أمن الدولة، فى حين ترى جماعة عمر عبد الرحمن أن الدولة وأجهزتها كافرة كمؤسسات وليس كأفراد وأن شرط تكفير ضبط أمن الدولة هو إقامة

الحجة عليهم قبل التخطيط لاغتيالهم. لا يمنع أن بعض الضباط قد كفروا بالفعل من وجهة نظر الجماعة.^{٢٤}

ثالثاً: السرية في العمل الإسلامي

ثم كانت القضية الخلاقية الثالثة التي دار حولها الصراع هي موقف الشرع من العمل الإسلامي السري. رأت جماعة عبود الزمر ضرورة اتباع قواعد السرية في العمل التنظيمي كاستمرار لذات القواعد التي اتبعتها التنظيم الموحد قبل اغتيال السادات. أكدت المجموعة على مشروعية هذه السرية وأصدرت وثيقة تدعم رأيها بعنوان "السرية في العمل الإسلامي". بينما رأت جماعة عمر عبد الرحمن أن السرية في العمل بدعة لا تجوز شرعاً. في الواقع كان الخلاف في قضية السرية في الإسلام، انعكاساً لأولويات العمل لدى كل جماعة، فالمجموعة التي يقودها الزمر تهتم في المرتبة الأولى بالعمل العسكري والإعداد له على مستوى الخطط والتدريب والتسليح وتأتي الدعوة في المساجد في المرتبة التالية. وتؤكد وثيقة جماعة عبود الزمر السرية في العمل الإسلامي: "أن الأعمال العسكرية الأصل فيها السرية وكيفية أمكن اخفاء المعلومات السرية والتحركات فهو واجب". على العكس رأت جماعة عمر عبد الرحمن في أعمال الدعوة بالمساجد أهمية قصوى وهي أعمال لا يمكن أن تتم في سرية. يضاف إلى ذلك أن علانية الدعوة تمكن التنظيم من نشر أفكاره في أوساط جمهور أوسع، هو جمهور المصلين في المساجد، كما أنها تتيح فرصاً أمام أعضاء التنظيم لتجنيد أعضاء جدد. من جانب آخر رأت جماعة عمر عبد الرحمن أن استراتيجية العمل العسكري، التي اتبعتها التنظيم عام ١٩٨١، لا يمكن تكرارها لفشلها فضلاً عن أن ظروف التنظيم الجديدة بعد إنهياره لا تسمح باتباعها. لكن هذا الموقف تغير تماماً عقب ملاحقات الشرطة لأعضاء جماعة عمر عبد الرحمن وتزايد أعمال العنف المتبادل بينهم وبين أجهزة الأمن بدءاً من نهاية الثمانينات.

في ضوء ذلك عادت وعلنت جماعة عمر عبد الرحمن ضرورة اتباع قواعد العمل السري ولم تعد تراها "بدعة". وقامت الجماعة بتشكيل جناحها العسكري في عام ١٩٨٩ لتمثل تحولا ضخماً في فكرها وسياساتها. ومع عام ١٩٨٤ بدا واضحاً أن كل شيء قد تبدل وتحول التنظيم الموحد إلى تنظيمين أحدهما "الجماعة الإسلامية" على رأسها عمر

^{٢٤} محمد مورو، تنظيم الجهاد: أفكاره - جنوره - سبلته، ص ٤٧

عبد الرحمن، والثاني تنظيم "حركة الجهاد الإسلامي" وأبرز القيادات فيه عبود الزمر وأيمن الظواهري.
الأسباب الموضوعية للإشفاق:

رغم الأسانيد الشرعية من القرآن والسنة واجتهاد فقهاء كل طرف في إثبات صحة وجهة نظره، إلا أننا نستطيع أن نعيد جوهر الخلاف إلى قضيتين:
أولا: اختلاف الرؤية لمسألة تغيير المنكر بالقوة

بينما كانت جماعة عبود الزمر ترى تأجيل تغيير المنكر الأصغر لمصالح تغيير المنكر الأكبر -أي المجتمع الجاهلي- رأت جماعة عمر عبد الرحمن ضرورة التطبيق الفوري لهذه القاعدة دون اعتبار ملحوظ لقضية تركيز الجهود لمصالح التغيير الجذري للدولة. يمكن الاستدلال على ذلك من أعمال العنف التي ارتكبتها هذه الجماعة.

من ناحية ثانية فإن أعمال تغيير المنكر في العادة تصاحبها أعمال عنف لمنع المظاهر غير الإسلامية ومن وجهة نظر جماعة عبود الزمر سيؤدي ذلك إلى ملاحقة الشرطة للقائمين بهذه الأعمال، الأمر الذي من شأنه كشف التنظيم. حيث يمثل هذا خطرا دائما ينبغي تداركه.

لقد كان تأثير مجموعة محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر على شباب الجماعة الإسلامية بالصعيد طاغيا فكريا وحركيا وخططيا، ولكنه كان أيضا تأثيرا وقتيا. فعلى الرغم من طغيان هذا التأثير فقد كان فيما يبدو سطحيًا. لم تستطع مجموعة الزمر -ربما لقصر المساحة الزمنية التي شغلتها الحوارات بين المجموعتين - أن تعيد صياغة تفكيرهم من الجذور.. تلك الجذور الضاربة بعمق في عقول شباب يتوجع من وجود محل خمر، وأن من حسن الإسلام تحطيمه، وفي تحطيمه الخلاص من شرور العالم "الجاهلي"؟! ومن ثم الشعور بالراحة لهذا الفعل والعمل الذي أعاد للإسلام مكانته!!.. وهو نفس المنطق الحاكم لاندفاعهم لفصل الطلاب عن الطالبات بالقوة في المدرجات، أو قتل القباط عبروا عن مشاعرهم الدينية علنا أو أقاموا كنيسة.. أو اغتيال مفكر مثل فرج فودة.. أو حرق محلات فيديو لانها توزع أفلاما خليعة.

لقد كان مأزق "الجماعة الإسلامية" بالصعيد ولايزال، هو التمسك الحرفي بقاعدة "النهي عن المنكر" بالقوة وسطحية التفكير لتغيير المجتمع "الجاهلي" وإقامة المجتمع

الإسلامي. كان هذا هو سبب الانشقاق الأول للجماعة الإسلامية الأم في الجامعات المصرية ونجاح الإخوان في السيطرة على جامعات القاهرة وبحرى واقصانهم عنها أو في الوحدة مع مجموعة محمد عبد السلام فرج عام ١٩٨٠ ثم انفصالهم عنها.. كما كان هو ذات السبب في المنبحة التي ارتكبوها ضد الأقباط في بيروت عام ١٩٩٢. عندما رفض بعض الأقباط سلطة أمراء الجماعة ورفضوا أن يعاملوا كمواطنين من الدرجة الثانية تفرض عليهم "الجزية" وهم صاغرون.

يندر أن تقع أعمال عنف قامت بها الجماعة الإسلامية منذ نشأتها دون أن تكون قاعدة "تغيير المنكر" بالقوة وراءها. وسنعود إلى أعمال تغيير المنكر والعنف ضد الأقباط لننتحدث بتفصيل أكبر في الفصل المخصص لدراسة العنف الديني. وفي الواقع فإن قاعدة تغيير المنكر "ليست إيداعا للجماعة الإسلامية إنما هي قاعدة موجودة في القرآن والسنة، يرى البعض تطبيقها بالموعظة الحسنة والحوار، والبعض الآخر بالقوة.. وهناك اتجاهان في أوساط الداعين إلى تغيير المنكر بالقوة: الأول اتجاه الجماعة الإسلامية الداعي إلى التغيير الآن دون أى انتظار، والثاني يؤمن بالقوة في تغيير المنكر لكن يرى تأجيل تغيير المنكر الأصغر -مثل محلات الخمور وغيرها- لتركيز الجهود والطاقت من أجل تغيير المنكر الأكبر "وهو في نظرهم الدولة. فهذه الدولة ومؤسساتها هي الإطار المرجعي لوجود "المنكرات" الصغرى ومن ثم فإن إزالة هذه الدولة وإقامة دولة الإسلام ينهى المنكرات الصغرى بالتبعية. وفيما يبدو فإن مجموعة محمد عبد السلام فرج وامتدادها الحالي الذي يتزعمه عبود الزمر من أنصار هذه الرؤية.

وقد قفزت مناقشات الوحدة والاندماج عام ١٩٨٠ بين مجموعة عبود الزمر والجماعة الإسلامية بالصعيد على الخلاف حول قاعدة "تغيير المنكر" ولم تعطها الالتفات الضروري. ومن هنا فكما كانت الوحدة سريعة.. كان الانفصال أسرع.

ثانيا: تأثير النشأة والتخصص

الأساس "الموضوعي" لهذه الخلافات لا يمكن رصده دون تحليل عوامل النشأة والبيئة والسن ونوعية مهن تلك القيادات وتأثير تلك العوامل على التكوين العقلي لهم.

كانت جماعة محمد عبد السلام وعبود الزمر امتدادا لحلقات تيار الجهاد والتي بدأت مع مجموعة نبيل البرعى وأيمن الظواهري ومجموعة صالح سرية. تأثرت مجموعة الزمر بهذه النشأة التاريخية التي تعود الى الستينيات، وبحكم نشأتها وتطورها في فترة الناصرية - التي اتسمت بالتشدد الأمني والإعتقالات الواسعة لفترات طويلة والتعذيب والقتل أحيانا - تعلمت مهارات تكوين تنظيم سرى لحماية أعضائها من ملاحقات الأمن، وتعلمت ضرورة تلك "السرية" في ظل نظام أمني لا يرحم.

في حين نشأت الجماعة الإسلامية اوائل السبعينات وفق خطة أمنية وضعتها الدولة أو على الأقل بدعم ومساعدة هذه الدولة وبحماية منها لهذه الجماعة ولأعضائها لفترة طويلة نسبيا.

ويفسر هذا الاختلاف في ظروف النشأة تمسك جماعة عبود الزمر بمبدأ "السرية". بينما لم يكن هذا المبدأ ذا قيمة فعلية للجماعة الإسلامية. ومن ثم تفجر الخلاف بين الفريقين حول مبدأ السرية داخل سجن ليمان طره. تتأكد صحة هذا التفسير إذا علمنا ان الجماعة الإسلامية التي كانت ترفض "السرية" وتعتبرها بدعة علمانية في ١٩٨٤، هي ذاتها التي تبنت هذا الأسلوب في عام ١٩٨٩ بعد ملاحقات أمنية شملت اعتقال قياداتها وتعرضهم للتعذيب بل وللقتل. فقد دفعت سياسة التشدد الأمني التي بدأها وزير الداخلية السابق زكي بدر ضد الجماعة الإسلامية لإعادة تشكيل تنظيمها أخيرا على قواعد سرية.

من ناحية ثانية يمكن رصد الأساس الموضوعي للخلاف من خلال طبيعة التكوين العمري والمهني لقيادات الجماعتين. فبينما كان أغلب قيادات الجماعة الإسلامية طلابا في جماعات الصعيد - ٦٤٪ من أعضاء الجماعة في قضية تنظيم الجهاد من الطلاب

و٣٦٪ فقط من غير الطلاب.^{٢٥} كان هناك تواجد ملموس لعسكريين وسياسيين قدامى في جماعة مقدم المخابرات عبود الزمر: من هؤلاء العسكريين عصام القمري، الرائد بسلاح المدرعات، وصبرى عبد الحافظ بسلاح المشاة. فضلا عن استمرار عدد غير قليل من مجموعة الجهاد، التي تشكلت عام ١٩٥٨، في العمل حتى تاريخ نشوب الخلاف. كان تكوين هؤلاء العسكريين والسياسيين مؤثرا الى حد كبير. لم يقتصر هذا التأثير على استراتيجية الجماعة وصقل التربية السياسية لأعضاء الجند فقط، إنما ظهر في التأكيد على أن التناقض الرئيسي مع الدولة وأنه يجب إزالتها وانهائها دوما. ومن ثم إرثات جماعة الزمر - نظرا لضخامة المهمة - العمل على جذب الجماعات الإسلامية على اختلافها، وهو ما يمكن رؤيته بوضوح في مسألة "العذر بالجهل" وموقفهم منها والداعي إلى ضم حتى العناصر التي لاتعذر مسلما لجهله.

لكل هذه الاختلافات والخلافات انتهت تنظيم الجهاد الموحد عام ١٩٨٤ وانقسم داخل السجن إلى تنظيمين هما "الجماعة الإسلامية" و"حركة الجهاد الإسلامي". تولى إمارة تنظيم الجماعة الإسلامية الشيخ عمر عبد الرحمن وأصبح منصبه هو "الأمير العام للجماعة". من أبرز قيادات هذا التنظيم الجديد داخل السجن كرم زهدى وناجح ابراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام درباله وأسامة حافظ وطلعت فؤاد قاسم من الجيل القديم. ومن قيادات جيل الوسط علاء محيى الدين، الذى اغتيل عام ١٩٩٠، وصفوت عبد الغنى وممدوح على يوسف وضياء الدين فاروق وعزت السلامونى المتهمون فى قضية اغتيال المحجوب. ومن الجيل الحالى أحمد عبده سليم ومحمود شعيب وجمال فرغلى من أسبوط وحسن غرباوى من القاهرة وقد تولى كل منهم مناصب أمير الجماعة فى أسبوط والقاهرة.

ويعرف أعضاء تنظيم "الجماعة الإسلامية" داخل الحركة الإسلامية "بأخوة الصعيد" ويقود التنظيم حاليا من الخارج طلعت فؤاد قاسم، الذى تمكن من الهرب فى نهاية عام ١٩٨٩ من سجن طرة ويقيم حاليا فى الدنمارك بعد رحيله من أفغانستان. ومعه فى القيادة الخارجية رفاعى أحمد طه ومصطفى حمزة. وكلاهما من القادة العسكريين وقد لعبا دورا هاما فى تدريب عناصر الجماعة الإسلامية فى أفغانستان ومن أشهر عمليات هذا التنظيم اغتيال رفعت المحجوب وفرج فودة والمحاولة الفاشلة لاغتيال زكى بدر،

^{٢٥} جبالز كيل، القنبى والفرعون، ص ٢١٢

وزير الداخلية السابق، عام ١٩٨٩ بواسطة عربية مفخخة أسفل كوبرى الفردوس فى مصر القديمة. وهذا التنظيم مسئول عن ٩٥٪ من أعمال العنف التى شهدتها مصر ما بعد اغتيال السادات وحتى الآن. وقد شارك التنظيم فى جميع أحداث الفتنة الطائفية التى وقعت خلال هذه الفترة، كما شارك فى أحداث قرية صنبلو التى راح ضحيتها ١٤ مسيحيا فى مارس ١٩٩٢.

كان تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" الفرع الثانى فى إنشقاق التنظيم الموحد عام ١٩٨٤. ويعتبر عبود الزمر رمز هذا التنظيم وليس أميرا له كما يظن البعض حيث يؤمن التنظيم بمقولة "لا إمارة لأسير".

ومن القيادات التاريخية للتنظيم عصام القمرى ومحمد الأسوانى اللذان قتلوا أثناء حادث الهروب الشهير من سجن طرة عام ١٩٨٨. ويقود التنظيم من الخارج حاليا الدكتور أيمن الظواهري. ومن ضمن عقايد هذا التنظيم القضية المعروفة إعلاميا "بطلان الفتح" التى قبض على نمتها على نحو ٨٠٠ شخص عام ١٩٩٤.

ولم يرق هذا التنظيم بأية أعمال عنف أو نشاط علنى منذ ظهوره وحتى ارتكابهم لمحاولة اغتيال حسن الألفى، وزير الداخلية، سنة ١٩٩٣ ويركز جهوده فى إعداد الخطط والتدريب العسكرى. ويتسم نشاطه بالسرية المطلقة والعمل على اختراق الأجهزة الحكومية لجمع المعلومات. إلا أن التنظيم بصدد مراجعة هذه الإستراتيجية كما تشير وثيقة حديثة للتنظيم بعنوان "الصدام الشامل".

وإذا كانت "حركة الجهاد" اشتهرت بـ"ياخوة بحرى" لانتشارهم فى القاهرة والدلتا فإن هذا لا يمنع وجود عناصر للحركة فى الصعيد كذلك يوجد أعضاء من الجماعة الإسلامية فى الوجه البحرى. إلا أن الملاحظة الأساسية فى مجال العضوية هو الإتساع

المذهل لعضوية الجماعة الإسلامية في مصر بالمقارنة بحركة الجهاد. ويمكن القول أن تنظيم "الجماعة الإسلامية" ثاني أكبر التنظيمات الإسلامية بعد "الإخوان المسلمين".^{٢٦}

الخروج الكبير:

كانت المناقشات الحامية بين أعضاء التنظيم الموحد داخل السجن والتي انتهت بالانسحاق مستمرة مع جلسات محاكمة التنظيم أمام محكمة الجنايات. وقبل المحاكمة كانت نيابة أمن الدولة قد إنتهت من التحقيقات مع ألف متهم من أعضاء تنظيم الجهاد. استمرت محاكمة المجموعة الأولى من التنظيم -ضمت قيادات التنظيم وبلغ عددهم ٣٠٢ متهم- ما يقرب من ٣ سنوات شملت ١٤٧ جلسة. حصل ١٩١ متهما على البراءة من اصل ٣٠٢. وكانت المفاجأة الكبرى هي الحكم ببراءة عمر عبد الرحمن.

تعمدت أجهزة الأمن التلکؤ في تنفيذ حكم المحكمة واستمر احتجاز المتهمين الصادر لصالحهم أحكام بالانفراج، بالإضافة الى استمرار اعتقال بقيه العناصر المقبوض عليها. كان الهدف من استمرار احتجازهم، حسبما اتضح، هو ممارسة نوع من عمليات غسل المخ لعناصر التنظيم وذلك بواسطة ما عرف آنذاك "بندوات الرأي". في هذه الندوات استضافت الأجهزة الأمنية عددا من علماء الدين المعتدلين لتنفيذ آراء أعضاء تنظيم الجهاد التي على أساسها قاموا بأعمال عنف منها اغتيال السادات. يبدو أن عناصر تنظيم الجهاد أجبروا على حضور هذه الندوات داخل سجون طرة وأبو زعبل والقناطر كشرط لتنفيذ قرارات الإفرج.

وشاركت جماعة الإخوان المسلمين، ممثلة في مرشدها الأستاذ عمر التلمساني، في هذه الندوات التي استهدفت إنشاء تنظيم الجهاد عن أعمال العنف وعن أيديولوجيته. تمثل هذه المشاركة من الإخوان أمرا مهما، فهي تؤكد بما لا يدع مجالا للشك من ناحية أن أجهزة الأمن كان لديها قناعة راسخة بعدم وجود تقارب أو علاقة بين الإخوان والجهاد، ومن ناحية ثانية تؤكد أن الإخوان يرفضون على نحو قاطع أسلوب وأفكار تنظيم الجهاد. شارك أيضا الشيخ محمد الغزالي - وهو من القيادات الدينية ذات الصلة الوثيقة بالإخوان - في ندوات استهدفت تنفيذ آراء تنظيم الجهاد التي توسم عادة بالنظر^{٢٧}.

^{٢٦} صالح وردتي، الحركة الإسلامية في الثمانينات، ص ٢٧٠

^{٢٧} التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٨٥ ص ٣٤٢ وما بعدها

وأثناء انهماك أجهزة الأمن فى عقد هذه الندوات "الصورية" كانت المناقشات والخلافات بين قادة التنظيم الموحد قد انتهت بالانشقاق بين مجموعة عبود الزمر ومجموعة عمر عبد الرحمن ومعه قيادات الصعيد المعروفة باسم الجماعة الإسلامية. واستغلت قيادات كل من المجموعتين فترة الهدوء التى عمت السجون وانهماك الأجهزة الأمنية فى عقد الندوات فى ترتيب بيئتها من الداخل استعدادا للحظة الإفراج عن العناصر التى صدر حكم ببراعتها.

وفيما يبدو انهمكيت مجموعة الزمر، التى كانت محدودة العدد، أكثر فى تحديد استراتيجية العمل. حيث قررت هذه المجموعة إفاد من يفرج عنه إلى بيشاور فى باكستان لدعم المجاهدين الأفغان واكتشاف الساحة الأفغانية التى كانت حتى هذه اللحظة، ١٩٨٤ مجهولة. وهو ما حدث بالفعل، فعقب الإفراج عن أيمن الظواهري وعدد من رفاقه فى ١٩٨٤ رحلوا إلى بيشاور عن طريق السعودية واستقروا هناك.

على عكس مجموعة الزمر، انهمكيت مجموعة عمر عبد الرحمن المعروفة باسم "الجماعة الإسلامية" فى تربية عناصر الجماعة المقبوض عليهم داخل السجن من الشباب الصغير الذين لم تتح الفرصة لتربيتهم قبل أحداث ١٩٨١. ركزت قيادات الجماعة جهودها من أجل صقل خبرات وتربية العناصر التى صدرت أحكام بالإفراج عنها وكذلك المعتقلين المتوقع خروجهم من السجن. وستصبح هذه العناصر بعد قليل كوادر الجيل الثانى فى الجماعة الإسلامية التى ستتحمل عبء إعادة نفوذ الجماعة فى الصعيد بدلا من القيادات التى صدر ضدها أحكام طويلة بالسجن. من أبرز العناصر التى أعيد تربيتها وصقلها داخل السجون فى هذه الفترة كل من: صفوت عبد الغنى، على عبد الفتاح، أسامة رشدى، طلعت ياسين همام، علاء محبى الدين، أحمد عبده سليم، محمود شبيب وغيرهم. وقد أشار تقرير داخلى صادر عن الجماعة الإسلامية إلى حقيقة دور مجموعة قيادات الرعيل الأول فى تربية وإصقال خبرات هذه العناصر. يشير التقرير إلى أن "هذه المجموعة" - للرعيل الأول - فريدة فى إمكانياتها وكفاءاتها (...) أو يمكن معرفة قدرتها التنظيمية من أنها استطاعت خلال ثلاث سنوات - ٨١ - ١٩٨٤ (فترة السجن) - أن تخرج كادرا قياديا - (الجيل الثانى) - استطاع ان يعيد

جميع مواقع الجماعة التي فقدتها عام ١٩٨١، واستطاع أن يحقق أعلى نسبة انتشار في جميع المحافظات وأن يدير حركة منظمة في ظروف حرجية^{٢٨}.

لم يكن دور قيادات الرعيل الأول داخل السجن تربية عناصر الجيل الثاني للجماعة فقط، إنما انهمكت أيضا في كتابة دراسات وأبحاث تحدد فكر وحركة الجماعة الإسلامية. كان الهدف الأساسي من هذه الدراسات أن تستعين بها كوادر الجيل الثاني في نشر فكر الجماعة وأن يعينها على ضم عضوية جديدة. من أبرز هذه الدراسات "ميثاق العمل الإسلامي" وهي صياغة معمقة لفكر الجماعة. أعد هذه الدراسة من قيادات الرعيل الأول ناجح إبراهيم (أمير الجماعة في أسبوط قبل أحداث ١٩٨١) وعاصم عبد الماجد (المنيا) وعصام الدين درباله (عضو مجلس شورى التنظيم الموحد). ومن الدراسات المهمة أيضا دراسة بعنوان "محاكمة الديمقراطية" تحدد أسباب رفض الجماعة للديمقراطية والعمل الديمقراطي. تضمنت الدراسة نقدا لمنهج الإخوان في هذا الشأن. ودراسة أخرى بعنوان "حتمية المواجهة تحدد رؤية الجماعة في العمل وأساليب مواجهة نظام الحكم وكذلك بحث بعنوان "نحن والإخوان" تضمن نقدا حادا لتجربة الإخوان المسلمين وتحدد أوجه الخلاف بين منهج الجماعة الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمين. وهناك دراسات عديدة صدرت تباعا من السجن شكلت في مجملها - حسبما أوضح قيادات الجيل الثاني - رؤية الجماعة الإسلامية التي عملت بمقتضاها خلال الثمانينات.

أعانت هذه الإصدارات وكذلك الخبرات المكتسبة داخل السجن كوادر الجيل الثاني في تحقيق نجاحات غير مسبوقة في كثير من المناطق، كما سنرى. يذكر أن هناك عدة أسباب - بالإضافة إلى هذه الخبرات والدراسات ساعدت على هذا النجاح. منها أسباب داخلية تتعلق بالجماعة الإسلامية وأخرى خارجية تتعلق بسياسة الدولة في التعامل مع الجماعة الإسلامية بعد عودتها والمناخ السياسي والاجتماعي في الصعيد والذى مثل وضعاً نموذجياً لتطور الجماعة الإسلامية.

كان انضمام الشيخ عمر عبد الرحمن إلى الجماعة الإسلامية في أثناء صراع قيادات الصعيد مع مجموعة عبود الزمر، عاملاً مهماً في حسم العديد من أعضاء التنظيم الموحد (داخل وخارج السجن) لترددهم وشعورهم بالإحباط نتيجة إتساع الخلافات بين

^{٢٨}حول الموقف الراهن، من إصدارات الجماعة الإسلامية

قادة التنظيم الموحد. فكان تولى الشيخ منصب الأمير العام للجماعة نوعا من إضفاء الشرعية والمصادقية على مواقف قيادات الصعيد. فقد أصبح الشيخ نجما إعلاميا، يشار له بالبنان، بعد دفاعه عن فتواه باغتيال السادات فى مرافقته الشهيرة أثناء المحاكمة والتي حظيت بتغطية إعلامية واسعة. وتمكنت الجماعة الإسلامية من توظيف "تجومية" الشيخ عمر عبد الرحمن فى عمليات تجنيد العضوية الجديدة من أوساط الحركة الإسلامية أو من خارجها، وقد لوحظ أنه كان يشار فى موضع ظاهر من إصدارات الجماعة إلى أنها "أجيزت وروجعت" بواسطة الشيخ عمر عبد الرحمن، مما كان يضىء عليها شرعية ومصادقية باعتبارها من صميم الإسلام !!.

من ناحية ثانية، تزامن الإقراج عن كوادر الجيل الثانى من قيادات الجماعة الإسلامية مع معركة سياسية كانت تدور رحاها داخل المجتمع. شهد عام ١٩٨٥ معركتين هما معركة "تطبيق الشريعة الإسلامية" و"قانون الأحوال الشخصية". ففى هذا العام نشطت الحركة الإسلامية - بكل تياراتها المعتدلة وعلى رأسها الإخوان المسلمون - فى فرض قضية "تطبيق الشريعة" على أجندة العمل العام فى مصر. بدا أن جميع الأطراف فى حالة "غزل" سياسى، ونشط مجلس الشعب فى بحث الخطوات العملية لتطبيق الشريعة الإسلامية، فعقدت جلسات مجلس الشعب للاستماع لممثلى القوى السياسية وكان نجم هذه الجلسات المرشد العام للإخوان المسلمين الأستاذ عمر التلمسانى. وبدا الجميع - بما فىهم نظام الحكم - متفقا على ضرورة تطبيق الشريعة وإن كان هناك خلافات حول التوقيت.^{٢٩} وفى سياق مزيدة نظام الحكم على مطالب الإسلام السياسية توسعت أجهزة الإعلام (المرأى والمسموع والمقروء) فى إعداد برامج دينية، وارتفعت ساعات البرامج الدينية فى الاذاعة والتلفزيون. من ناحية ثانية اضطرت جميع الأحزاب - بما فيها حزب اليسار "التجمع" والعلمانى "الوفد" - أن تطرح "الشريعة الإسلامية" فى برامجها السياسية فى الانتخابات، وعلى صعيد آخر نجحت القوى الإسلامية المعتدلة فى استصدار حكم من المحكمة الدستورية بعدم دستورية قانون الأحوال الشخصية، الذى أصدره السادات فى غيبة البرلمان. تعرض هذا القانون لهجوم شديد لأنه كان يضم بنودا عبرت عن موقف أكثر تحررا من مواقف الإسلام السياسى إزاء حقوق المرأة. وقد تمكنت القوى الإسلامية من جعل قضية هذا

(^{٢٩} تقرير الإستراتيجية العربى لعام ١٩٨٥، ص ٣٤٣)

القانون، بالإضافة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، محور اهتمام الرأى العام. وعندما خرجت كوادى الجيل الثانى^{٣٠} للجماعة الإسلامية من السجن كان المناخ السياسى المعبأ بمكاسب الإسلام السياسى تمهيدا مناسبا للغاية لهذه العودة. فبدلا من أن تستقبل هذه العودة بنفور جماهيرى، باعتبارهم مسئولين عن قتل رئيس الجمهورية والعشرات من رجال الأمن، كان الإستقبال محايدا أن لم يكن حماسيا. تحمست الجماهير، بدافع الدعاية، التى شاركت فيها جميع القوى السياسية بما فيها النظام الحاكم لتطبيق الشريعة الإسلامية، لاستقبال عناصر الجماعة الإسلامية على الرغم مما قامت به من أعمال عنف. فقتل السادات لم يكن فى نظر هذه الجماهير عملا فظا، فيما يبدو، وربما يعود هذا الشعور من ناحية لتنامى الرفض الشعبى للسادات قبل مصرعه خاصة عقب حملة

^{٣٠} وورد هذا تعريفا باسماء هذه الكوادر:

صفوت عبد الغنى: (محافظة المنيا): كان عمره ١٩ عاما فى ١٩٨٢، صدر حكم ببراءته فى قضية تنظيم الجهاد. وكان منهم لثانى فى قضية إغتيال المحبوب (١٩٩٠). وتولى مسئولية الإشراف على عمل الجماعة الإسلامية فى القاهرة (٨٧ - ١٩٩٠)، وكان اميرا لمسجد آدم بحى عين شمس. يقضى حاليا عقوبة ٥ سنوات سحنا فى قضية إغتيال فرح فودة.

على عبد الفتاح (محافظة المنيا): كان عمره ٢٣ عاما فى ١٩٨٢، صدر حكم ببراءته فى قضية الجهاد. تولى منصب أمير الجماعة فى محافظة المنيا عقب خروجه فى عام ٨٤ وحتى ١٩٨٦. اول من وصل من قيادات الجماعة إلى بيشاور حيث لقي مصرعه عام ١٩٨٩ فى الحرب.

أسامة رشدى (أسبوط): كان عمره ٢٢ عاما فى ١٩٨٢ عندما صدر حكم ببراءته. تولى منصب أمير الجماعة فى أسبوط (٨٤ - ١٩٨٨). غادر مصر إلى بيشاور، حيث شارك فى تحرير مجلة المرابطون مع طلعت فؤاد قاسم. لا يزال موحودا فى أفغانستان.

طلعت ياسين همام (سوهاج): كان عمره ١٩ عاما حين صدر حكم ببراءته فى ١٩٨٢. المسئول عن الحناج السكبرى للجماعة الإسلامية منذ الإعداد فى عام ١٩٨٩. لقي مصرعه فى أبريل ١٩٩٤ وبمنبت إليه أجهزة الأمن مسئولية قيادة الحناج السكبرى.

علاء محبى لثين (سوهاج): كان عمره ٢٠ عاما عند اعتقاله فى ١٩٨١ ثم أخرج عنه فى عام ١٩٨٤. المتحدث الرسمى باسم الجماعة الإسلامية (٨٤ - ١٩٩٠) اعتيل فى ١٩٩٠/٩/٣ أثناء سيره فى شارع الهرم. وكان رد الجماعة على ذلك اعتيالا رفعت المحبوب فى أكتوبر ١٩٩٠.

أحمد عبده سليم (أسبوط): تولى منصب أمير الجماعة من (٨٨ - ١٩٩٠) فى أسبوط - معتقل منذ ١٩٩١.

سبتمبر التي اعتقل فيها مئات من المعارضين بينهم قيادات دينية مؤثرة وصفها السادات بأحط النعوت مثل قوله عن الشيخ المحلاوى بأنه "مرمى كالكلب" فى السجن، ومن ناحية ثانية ترديد قيادات الجماعة اثناء المحاكمة بأنها قتلّت السادات لعدم تطبيقه للشريعة الإسلامية. فلم يكن صعبا على هذه الجماهير أن تسوق الأعذار للجماعة لتعجلها لقتل السادات.

لقد أتاحت هذه العوامل فرصة ثمينة للجيل الثانى من الجماعة الإسلامية لخوض جولة جديدة من الصراع الدموى بينها وبين الدولة. لكن النجاح الملحوظ للجماعة فى الصعيد، دون سائر المناطق الأخرى، يجعل من الضرورى البحث عن الأسباب الخاصة بجنوب مصر التي ساعدت على ازدهار الجماعة الإسلامية هناك. هذا هو موضوعنا فى الصفحات القادمة حيث سندرس محافظة أسيوط - كنموذج لمحافظة الصعيد - لمعرفة كيف تضافرت العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى تحسين فرص نمو الجماعة الإسلامية.

ومن أسيوط تنتقل الجماعة الى القاهرة حيث تنجح فى خلق عدة بؤر هامة كان أبرزها "عين شمس" و"امبابه".

لقد كانت حقبة الثمانينات حكرا على الجماعة الإسلامية، فمن السجن الى صعيد مصر، ومن هناك إلى القاهرة. فى تلك الأثناء لم يكن هناك وجود محسوس لتنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" حيث غادر قادته، أيمن الظواهرى ومن معه، بعد الإفراج عنهم لاكتشاف الساحة الافغانية، وهو ما سنعرض له فى حينه.

وسنخصص حديثنا عن الثمانينات لثلاث تجارب هى: أسيوط، إمبابه، وأخيرا تجربة تيار الجهاد فى أفغانستان، وبهنا أن نشير هنا أن مصطلح "تيار الجهاد" يشمل تنظيم "الجماعة الإسلامية" وتنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" اللذين تبلورا أثر الخلافات داخل السجن وإنهيار تنظيم الجهاد الموحد. وسيكون حديثنا عن تجربة أسيوط، وإمبابه قاصرا

محمود شعب (أسيوط): كان عمره ١٩ عاما فى ١٩٨٢ أخرج عنه فى ١٩٨٤ كان نائباً لأمير الجماعة فى أسيوط ثم أميرا لها (١٩٩٠ - ١٩٩١) رهن الاعتقال حالياً.

على تنظيم "الجماعة الإسلامية" لغياب أى وجود ملموس لتنظيم حركة الجهاد فى الصعيد أو إمبابة على عكس تجربة أفغانستان التى نشط فيها تيار الجهاد عموماً.

(٢)

العودة إلى الصعيد

"أسبوط نموذجاً"

"ولئن كانت الدلتا فى نظرتها النفسية والحضارية تأخذ من سعة ورحابة أرضها. بينما يأخذ الصعيد فى نظره وعقليته من ضيق قاعدته وعزلتها نوعاً. فإن هذا وإن كان يعنى الثراء والتقدم والتفصح المادى النسبى للدلتا. فإنه يعنى للصعيد العصبية والعزيمة والشكيمة".

جمال حمدان - شخصية مصر

بصدور أحكام الأفراج عن كوارر الجيل الثانى من الجماعة الإسلامية عام ١٩٨٤ تكون مرحلة النشأة قد انتهت، وفى ذات الوقت بدأت مرحلة جديدة من مراحل التطور والتى شهدتها حقبة الثمانينات.

فعندما فتحت أبواب السجن لكوارر الجيل الثانى، لم يفكر أى منهم أى إتجاه يسلك...؟ كان القرار قد اتخذ داخل جدران السجن بإتجاه الجميع إلى قرى الصعيد. حيث العودة إلى ماضى الجماعة إلّتيد وحيث نفوذها التاريخى منذ نشأت فى جامعتى المنيا وأسبوط..

وبعودة هذه الكوارد إلى قراها بدأت الجماعة المرحلة الجديدة. واشتعل الصعيد خلال سنوات خمس (٨٤-١٩٨٩). وفى الواقع فإن انفجار العنف مرة أخرى، لم يكن بالحدث المدهش. فقد تمكنت الجماعة الإسلامية، مجدداً وبيسر، من إلقاء هيبة الدولة ودورها السىادى فى البحر. لتعلن مرة أخرى قيام سلطة موازية. قامت هذه السلطة بمهام الدولة فى فض المنازعات عبر مجلس "المصالحة الإسلامية" وفرضت قانونها الخاص بواسطة ميليشياتها المسلحة تحت سمع وبصر مسئولى الأمن هناك. كما قدمت برامجها للمساعدة الاجتماعية لفقراء قرى الصعيد. إن ماحدث فى هذه السنوات الخمس كان صورة طبق الأصل لما حدث من كوارر الجيل المؤسس للجماعة فى السبعينات. المثير للدهشة أن عودتهم على هذا النحو، تعنى أن اغتيال السادات وتهديد نظام الحكم

لم يزعج أحداً، بل استمر تعامل الطرفين (الجماعة والدولة) بذات القواعد التي دشنها السادات في السبعينات.

وقبل ان نستطرد في توضيح أساليب عمل الجماعة عقب عودتها وتطور تلك الأساليب ودراسة أطروحاتها الفكرية والدعائية وغيرها من التكتيكات ينبغي أن نتساءل لماذا تتمكن الجماعة بهذه السهولة من إعلان سلطتها الموازية لسلطة الدولة؟... أو بالأحرى لماذا تتخلى هذه الدولة عن سلطتها على هذا النحو، مرات تلو مرات؟! ولماذا يقع ذلك، في الصعيد دائماً؟

وأخيراً لماذا تتبلور أيضاً السلطة الموازية للجماعة دائماً في وظيفتين: القهر بواسطة الميليشيا المسلحة ضد الأقباط وضد سلوك بعض المواطنين، وتقديم العون المادي للفقراء؟.

مدخل:

نجد ان سبب تخلى الدولة عن سلطتها لهذه الجماعة وإقامة الأخيرة لسلطانها الموازية بهذه السهولة، يتمثل في أن هذه الدولة لم تكن يوما ما قادرة على النفاذ فى نسيج المجتمع فى الصعيد، ولم تستطع ضبط الصراعات بداخله. لم تكن الدولة قادرة على النفاذ لان التحالفات القبلية والعصبية كانت ومازالت هى السائدة، ولأن الموروث الثقافى الناجم عن هذه التحالفات، كان عائقا أمام تغلغل أى ثقافة حديثة. وعجز الدولة عن ضبط الصراعات الداخلية واضح ولا يحتاج لبرهان. فالتأثر كعادة اجتماعية لم يتوقف فى الصعيد، وهو ما يعنى رفضا لتطبيق قانون الدولة ولمؤسساتها الأمنية فى ملاحقة الجناة مرتكبى جرائم القتل. حيث ينفذ مواطنو الصعيد قانونهم الخاص بقتل القاتل.

إن صعوبة اختراق الدولة لمجتمع الصعيد على هذا النحو يفسره بالأساس غياب اهتمام تلك الدولة به.. حيث تلقى اليه -الصعيد- بالفتات من جملة استثمارات، وخدمات البنية الأساسية، وهو ما يجعل جنوب الوادى دائما فى فقر مدقع. وربما لهذا السبب تصر الجماعة على برامج المساعدة الاجتماعية لجذب الفقراء، وربما لهذا السبب أيضا تنجح فى إقامة سلطتها. فلم تكن هناك سلطة فعلية للدولة، بل محض دور هامشى اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا. لكن كيف "تتفاهم" الجماعة، أو تنمو، فى ظل التحالفات القبلية؟ وكيف ظلت تلك التحالفات قائمة على هذا النحو من القوة طيلة هذه الفترة؟

هذه الأسئلة وما سبقها، تستدعى بالضرورة نوعا من الحفر التاريخى يساعدنا على تقديم فهم أشمل وأعمق لهذه الاشكاليات.

لعبت جغرافيا الصعيد المصرى دورا هاما فى التشكيل النفسى والاجتماعى لسكانه على مر العصور. فالوادى الممتد من أسوان جنوبا وحتى الجيزة شمالا، متعرجا بطول ألف كيلومتر ولا يصل عرضه فى أقصى اتساع له عن عدة كيلومترات قليلة، تحتضنه المرتفعات من الشرق والغرب، وتمتد حوافه لتلتحم بالصحراء الكبرى غربا وشرقا، هذه الطبيعة الجغرافية عملت كحائط ضد التبادلات الثقافية إلا فيما ندر، على العكس

من الشمال والذى حظى دوماً بفرص تبادلات ثقافية وتجارية واسعة سواء مع جنوب أوروبا أو مع شرق المتوسط. كما ساعد بعد الصعيد عن السلطة المركزية، والتي كانت فى أغلب الفترات التاريخية فى محيط القاهرة، على استقلاله النسبى عن قبضة السلطة المركزية القوية. وحتى فى فترات الاستعمار الخارجى عادة ما كان المستعمر يكتفى بالتركز فى القاهرة والوجه البحرى مع ارسال حملات تأديبية بين الحين والآخر لقمع حركات التمرد، التى قد تنشأ، وللتلويح بقوة السلطة المركزية. نلاحظ ذلك أيضاً فى العصر الحديث ومع الغزو الفرنسى لمصر لم تستطع حملة الجنرال ديزيه على الصعيد فرض سيطرتها عليه، وكما يقول المؤرخ عبد الرحمن الجبرى: "تقد دلت وقائع الوجه القبلى على أن المقاومة التى لقيها الجيش الفرنسى فى انحائه كانت أشد ما أصاب الفرنسيين فى مصر، لأن طبيعة البلاد فى الصعيد، وبعد المسافات، وصعوبة المواصلات، وأخلاق السكان، جعلت الجيش الفرنسى يقابل حركات ثورية ذات صبغة حربية منظمة".^١

جغرافياً يأخذ الصعيد شكل الوادى الضيق الممتد والطويل والمحاصر بالرمال والجبال وقد تعلم السكان أن حدة الطبيعة وقوتها لا تواجه إلا بحدة أشد فى الطباع، وجعلت تغيير العادات أشبه بالحفر فى الصخور ودفعت الصعيد نحو الانغلاق وتأكيد الهوية وعلى الرغم من أن غالبية القبائل العربية التى استقرت بمصر بعد الفتح الإسلامى قد ذابت فى النسيج الاجتماعى المصرى إلا أننا نلاحظ إختلافاً بين القبائل التى استقرت فى الشمال عن تلك التى استقرت فى الجنوب من حيث مدى تداخلها واندماجها فى النسيج الاجتماعى المصرى. فعلى حين ساعدت الدلتا والاسكندرية على صهر القبائل التى استوطنتها فى نسيجها الاجتماعى أو تحولوا إلى عربان مثل عربان الشرقية والبحيرة فإن الصعيد قد ساعد بجغرافيته وبعده عن العاصمة فى جذب القبائل العربية إليه وعلى استمرار تماسك تلك القبائل لفترة زمنية طويلة وهيمنة الشكل القبلى والعائلى بأخلاقياته وعاداته. وما زال يوجد إلى اليوم آثار لهذا الشكل القبلى، حيث نجد الإعتزاز بالانتماء القبلى والتمسك به كما فى قبائل أشراف وهوارة وعرب وجعافرة فى الصعيد.

ويكاد يكون جنود التكوين الاجتماعى للصعيد منحصراً فى هذه القبائل بالإضافة إلى من يطلق عليهم "الأتراك" وبعض الأسر التى تمتد أصولها إلى المماليك. ونلاحظ أن

^١ عبد الرحمن الجبرى، مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين

الأسر القوية مثل عائلات أبوسيت وأبو الذهب وأبوكرت والناظر من قبيلة الهوارة قد تمكنت من حكم الصعيد بأكمله في عهد المماليك ويمتد نفوذها السياسى حتى وقتنا الحاضر. فقد خرج من هذه العائلات وزراء عديدون كان آخرهم "جلال أبو الذهب"، وزير التموين السابق.

ومن الثابت أن هذه القبائل جاءت من الجزيرة العربية تحمل عادات يعود بعضها إلى العصر الجاهلى. من تلك العادات عادة الثأر التى مازالت سائدة فى الصعيد حتى الآن. وعلى قدر ما يعكس استمرار تلك العادة التمسك الشديد بالانتماء القبلى على قدر ما يعكس أيضا رفضا ضمنيا للوظيفة الأمنية للدولة.^٢ فعلى سبيل المثال ليست هناك سوى طريقة واحدة يمكن للقاتل أن يأمن بها من الثأر، وهي أن يقدم "كفنه" على يديه إلى منزل خصومه ولهم أن يكتفوا بالكفن بدلا من قتله أو أن يرفضوا، فيعود أدرجه ويظل مطلوباً للقتل.

هذه القاعدة وغيرها تتناقض حتما مع فكرة القانون والمؤسسات المسنولة عن تنفيذه، فلا يكفي محاكمة القاتل أو حبسه إنما يظل مطلوباً للثأر حتى بعد الإفراج عنه، أو فى حالة اعدامه يكون الثأر على من يليه فى الدور من أقاربه.^٣ يعنى هذا رفضا صريحا للقانون ودعوة عامة للخروج عنه، وهو ما يتشابه -كما سنرى- مع ذات الدعوة التى ترددها الجماعة الإسلامية وإن كانت من منطلق مختلف. من خلال قراءة تقارير الأمن نجد وضوحا لا تخطئه العين فى استمرار جرائم الثأر. نجد أن أسيوط تحتل المركز الأول بين محافظات مصر فى الجرائم التأريية وجرائم القتل عموما. فقد وقع بها ١٤,٤٪ من جملة الجنايات على مستوى الجمهورية خلال عام ١٩٩٢، بينما كانت النسبة ١١,٤٪ عام ١٩٩١. ومن بين ٢٨٠ جناية قتل وقعت عام ١٩٩٢ فى أسيوط تعود ٥٩ جريمة لأسباب تأرية.^٤

لا يمكن تفسير استمرار التفاهر بالانتماء القبلى والعصبيات والسلطة الأبوية وشيوع عادات الثأر وغيرها من المنظومة الأخلاقية والثقافية السائدة فى الصعيد بمعزل عن النسق السياسى والاجتماعى هناك. ومما لاشك فيه أن هذه الاستمرارية تعكس

^٢ نبيل شرف الدين، مجلة روزاليوسف، ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٩٣

^٣ المرجع نفسه

^٤ محمد راعب، "أسيوط بين الجريمة التقليدية وحرق العنف السياسى"، جريدة الوفد ١٩٩٤/٤/٦

وضعا مأزوما على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فى هذا السياق ينبغى استعراض هذا الوضع المأزوم حتى يمكن فهم كيف استمرت هذه البنية الثقافية التى ساعدت على انتشار الجماعة الإسلامية عقب عودة كوادر الجيل الثانى؟.

فى هذا المبحث لن نعتبر محافظتى الجيزة والفيوم ضمن محافظات الصعيد، على الرغم من إتهما يخضعان إداريا لصعيد مصر. نسوق لموقفنا اعتبارين هما أن الجيزة تتداخل مع القاهرة الكبرى، وأن الفيوم تبعد بحكم موقعها الجغرافى عن تأثيرات الصعيد الثقافية. وبالتالي فعند حديثنا عن الصعيد نعنى محافظات بنى سويف، المنيا، سوهاج، أسيوط، قنا، أسوان.

لقد ظل الصعيد لفترات طويلة، كما مهملا يعانى من الفقر والبطالة. وظل معدل الاستثمار فيه منخفضا بصورة عامة باستثناء بعض الفترات المحدودة. ونلاحظ أن ارتفاع معدلات الاستثمارات فى تلك الفترات الاستثنائية كان مرتبطا بتنفيذ مشروعات إستراتيجية للدولة، بما يعنى أنه لم يكن بهدف تحسين ظروف الصعيد بالأساس نستدل على ذلك من أن الفترة التى ارتفعت فيها حصة الصعيد من إجمالى الاستثمارات على مستوى الجمهورية [١٩٪ فى الفترة بين عامى ١٩٥٩ - ١٩٧٥] شهدت إقامة مشروعات السد العالى فى أسوان ثم مجمع الألمونيوم فى قنا. وبانتهاء أعمال المشروعات عادت حصة الصعيد إلى معدلها الطبيعى المنخفض، والذى لا يتجاوز ٩,٦٪ فى المتوسط.^٥ لا يقتصر الخلل على توزيع الاستثمارات بين المدن الكبرى - كالقاهرة- والصعيد، بل يمتد إلى ما بين القطاعات الصناعية الانتاجية والقطاع الزراعى.

إذا نظرنا إلى واقع هذا الخلل فى محافظة أسيوط نجد أن حصتها من قيمة الاستثمارات ١,٧٪ مقابل ٤٩,٧٪ حصة القاهرة وأن نصيب الفرد فيها من الاستثمارات الزراعية لا يتجاوز ١,٧٨ جنيه مقابل ٣٢,٧ جنيه قيمة نصيب الفرد من هذه الاستثمارات على مستوى الجمهورية، ونجد أيضا أن نصيب الفرد فى قطاع

^٥ جُذر الجدول رقم (١) الخاص بمعدلات الاستثمارات ضمن المرفقات، كذلك يُنظر جريدة الأهرام، عرض لتقارير البنك الدولى، ١٩٩٤/٩/١٤.

الصناعة ٨ جنيهات مقابل ٢٢ جنيتها على مستوى الجمهورية^٦ لذلك ليس من الغريب أن نجد أن ٨٢,٤٪ من أسر الريف فى أسبوط و٧٤,٤٪ من أسر حضرها من الفقراء^٧ حتى فى هذا الفقر العميم نجد خللا واضحا بين حواف ومراكز أسبوط وريفها، بل ودخل قطاع الزراعة ذاته.

يستدل على ذلك من أن مركز أسبوط يستأثر بجميع المؤسسات الصناعية الخاصة الكبيرة الموجودة فى المحافظة وعددها ٧، كما يحظى بـ ٩ مؤسسات صناعية من بين ١١ مؤسسة تمتلكها الدولة فى المحافظة^٨. ويذكر أن ٧١٪ من سكان المحافظة يتركزون فى الريف،^٩ ويعمل ١٤,٤٪ من أجمالى سكانها فى قطاع الزراعة بينما لا يتجاوز نسبة العاملين فى قطاع الصناعة ١٠,٥٪.

وداخل القطاع الزراعى نلاحظ أن ٨٢٪ من جملة الحائزين لأراضى زراعية (ملكية أو حيازة) كانت حيازتهم قومية (أقل من فدان) أو صغيرة (١ - ٣ فدادين)، وبلغت نسبة حيازتهم ٥١,٩٣٪ من جملة الأراضى الزراعية بالمحافظة، وكانت الحيازات المتوسطة (٣ - ١٠ فدادين) نحو ٣٥,٦١٪ من جملة الأراضى يحوزها ١٥,٣١٪ من الحائزين، وأخيرا كانت نسبة الحيازات الكبيرة نسبيا (١٠ فدادين فأكثر) نحو ١٢,٤٦٪ من جملة الأراضى ويحوزها ١,٤٥٪ من اجمالى الحائزين لأراض زراعية^{١١}.
تعكس المؤشرات السابقة ثلاث نتائج هامة هي:

الأولى: أن إعادة توزيع الأراضى الزراعية عبر قوانين الإصلاح الزراعى أضعف القوة الاقتصادية لكبار الملاك حيث لم تتعد نسبة ما يمتلكونه من أراض زراعية ١٢,٤٦٪، وهو ما انعكس بوضوح فى ضعف نفوذ التحالفات القبلية التى كانت قائمة والتي كانت تستند بالأساس على ما تحوزه من أراض زراعية كما ساهم فى اضعاف نفوذ التحالفات القبلية، توسع الدولة فى الستينات ونمبيا فى السبعينات فى مجال التعليم

^٦ محمد إبراهيم منصور، تنمية للتطرف و تطرف للتنمية، أسبوط دراسة حالة. غير منشورة - كلية التجارة، جامعة أسبوط

^٧ الأهمى، عرض لتقارير البنك الدولى، ١٩٩٤/٩/١٤.

^٨ انظر الجدول رقم ٢

^٩ من بيانات مركز دعم اتخاذ القرار التابع لمجلس الوزراء بمحافظة أسبوط. وكذلك الجنول رقم ٣

^{١٠} انظر جدول رقم (٢) تطور القوى العاملة فى أسبوط

^{١١} انظر جدول الحيازات الزراعية جدول رقم ٤ و ٥ و ٦.

وخاصه العالي. الذى أصبح مجانياً أو شبه مجاني مما حدا بالكثيرين إلى إلحاق أبنائهم بالجامعة. لم يستطع "أصحاب الشهادات العليا" التكيف مع الأعراف القبلية لشعورهم بالتميز وشعور العائلات القبلية بتميزهم. ساهم ذلك أيضاً فى تخطي التحالف القبلى عن نفوذه طوعاً أو تحت ضغط المنافسين الجدد "المتورين" كما يطلق على المتعلمين فى الصعيد. وفى مرحلة أخرى مع سياسة الانفتاح فى السبعينات، وكما يقول أحد المراقبين: "تلقى النظام الاجتماعى القبلى فى الصعيد الضربة الثانية عقب تطبيق سياسة الانفتاح، والتى ترتب عليها بزوغ عدد من الفئات الهامشية بعد أن استطاعوا الاستفادة من هذه المرحلة وفهم قواعدها جيداً فأنجزوا من المكاسب ما مكنتهم من كسر الحلقة التقليدية (..) للقبلىة فى المجتمع الصعيدى".^{١٢}

لم تستند هذه الفئات الهامشية فى تنمية نفوذها ليس على السلطة الأبوية وقيم وأعراف القبيلة كما كانت تستند التحالفات القبلية، بل استندت على توظيف اطراف بعض مؤسسات الدولة التى تمكنت من النفاذ داخل الصعيد مثل المحليات وغيرها وكان هذا التوظيف بهدف تنمية نفوذها الاقتصادى والسياسى، وذلك فى سياق قيم الانفتاح التى سادت مثل "التهايب" وغيرها من مظاهر الفساد. وهو ما أدى الى مزيد من اضعاف صورة الدولة وهز "هيبتها" كمؤسسة تزعم انها فوق الطبقات والصراعات وكحامية للجميع. وفى هذا السياق لم يمانع التحالف الجديد بين الهامشين أصحاب الثروات المفاجئة وبقايا مؤسسات الدولة، وإن لم يكن مدعماً، للقوى الدينية البازغة تحت وطأة ظروف عديدة والتى انتظمت داخل إطار جديد هو الجماعة الإسلامية لذلك لم يكن غريباً ان يظل محمد عثمان اسماعيل، صاحب نظرية "دعم القوى الإسلامية فى مواجهة القوى المناوئة" محافظاً لأسيوط حتى عام ١٩٨٢. ولما كان محمد عثمان، كما تشير وقائع عديدة، أبرز رموز قوى الرجعية والتخلف، داخل الحكم فى عهد السادات، كان طبيعياً فى مثل هذا الوضع أن تتستر المؤسسة الأمنية فى أسيوط على أعمال العنف التى قامت بها الجماعة الإسلامية لفترة ليست قصيرة ضد الأقباط وضد الاختلاط بين الجنسين فى أماكن العمل أو الافراح والحفلات الموسيقية. وفى ظل هذا التواطؤ من مؤسسات الدولة على ما كان يحدث فى أسيوط وغيرها من محافظات الصعيد التى تولى قياداتها اقران عثمان، تؤكد موضوعياً غياب "سلطة" جادة. ومن هذا

^{١٢} نبيل شرف الدين، مجلة روزاليوسف، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٩٣

الفراغ الذى نشأ أولا بضعف التحالفات القبلية منذ الستينات ثم السبعينات وثانيا بتوظيف أطراف مؤسسات الدولة التى تمكنت من النفاذ داخل الصعيد لصالح الفئات الهامشية التى أصبحت القوى الجديدة السائدة، من هذا الفراغ، وبسببه تصاعد نفوذ الجماعة الإسلامية.

ولكن نشأة الجماعة الإسلامية فى ضوء هذه الظروف، لا يفسر تحولها الى جماعة "جماهيرية" نسبيا، حيث ضمت عضوية واسعة داخل أسبوط. إن البحث عن الدوافع التى مكنت الجماعة من النمو، يتطلب معرفة أوضاع الجامعة، خاصة فى أسبوط.

"المتقف العضوى" والدولة:

ما سنحاول الآن معرفته هو كيف أدى تحول الدولة من الحقبة الناصرية بما تضمنته من سياسات اجتماعية واقتصادية لعبت الدولة فيها دورا أساسيا وإلى سياسة الانفتاح الاقتصادى التى ميزت حقبة السبعينات وما بعدها. أن هذا التحول المفصلى فى السياسات، وتغيراتها الراديكالية، وعلى نحو مفاجئ، أصاب مؤسسة الجامعة بحالة من الارتباك الفكرى والسياسى لتغيير ميزان القيم كإعكاس لما حدث، ومن ناحية أخرى أدى إلى تصاعد القلق من المستقبل نجم عن فائض الخريجين الذين كان مقررا لهم العمل فى مؤسسات الدولة. على الرغم من أن حصول الخريجين على فرص عمل على المستوى القومى أصبح أمرا صعبا، فإنه صار فى الصعيد نوعا من المستحيل.

يقول جرامشى: "أهم ما يميز جماعة تتجه الى السيطرة، هو نضالها من أجل استيعاب المتقنين التقليديين واخضاعهم ايديولوجيا، غير أن هذا يتحقق على نحو أسرع وأفضل اذا ما نجحت فى نفس الوقت فى إعداد متقنيها العضويين".^{١٣}

وحسبما يعرف جرامشى المتقف العضوى، فإن خريجي الجامعات والمدارس المتخصصة هم أبرز شرائح فئة المتقنين العضويين بالإضافة إلى المتقنين التقليديين كالادباء والفلاسفة.. هذه الفئة تلعب دورا مساعدا للطبقة المسيطرة فى تعضيد وجودها. ولذلك - وحسبما يرى جرامشى - فإن هذه الطبقات أو أقسامها فى سعيها للسيطرة

^{١٣} أنطونيو جرامشى، ترجمة عادل غنيم، كرامات لهنون، (القاهرة: دار المستقبل العربى ١٩٩٤) ص ٢٢ وما بعدها

تسعى إلى توسيع القاعدة التعليمية فى المجتمع، حتى يتسنى لها تخليق أعداد واسعة من الخريجين المتخصصين فى العلوم المختلفة.^{١٤}

من هذه الارضية يمكن تفسير توسيع القاعدة التعليمية التى ارتبطت بالحقية الناصرية، وفتح المعاهد العليا والكليات وعلى نطاق واسع لتخليق اعداد واسعة من المتقنين العضويين، لتدعيم سيطرة "البرجوازية البيروقراطية" كان السعى لمزيد من تخليق هذه الفئة الثقافية هدفا أساسيا وضروريا فى ذات الوقت لاتساع القاعدة الاقتصادية والاجتماعية للدولة الناصرية. فنزوع الأخيرة للتأميم وبروز الدور الاقتصادى على النحو الذى تم فى الستينات كان يستلزم بالضرورة، مزيدا من المتقنين العضويين. وذلك للمساعدة على احكام سيطرة السلطة الوليدة ولتمكينها من تشغيل والاشراف على المؤسسات الضخمة التى جرى تأميمها أو خلقها. أى ان عملية التعليم التى تخلق متقنين عضويين لم تكن منفصلة عن عملية التنمية التى شرعت فيها السلطة الناصرية. فى هذا السياق جرى انشاء الجامعات الاقليمية ومن بينها جامعتا أسيوط والمنيا خلال الستينات، بالإضافة إلى تطوير الجامعات القائمة وفتح أبوابها على نطاق واسع. يكفى أن نذكر أن عدد الطلاب الجامعيين بلغ فى نهاية الحكم الناصرى نحو مائتى ألف طالب، وكانت النسبة المئوية للزيادة بين عامى ١٩٦٩/٦٨، و١٩٧٥/٧٤ - ٣٩٪، اما على مستوى محافظات الصعيد الست (بنى سويف، المنيا، أسيوط، سوهاج، قنا، اسوان) فكانت ١٤٪، ٥٦٪، ٣٩٪، ٧١٪، ٨٣٪، ٨٩٪ على الترتيب.^{١٥} وهذا لا يعكس الارتفاع المذهل فى التعليم العالى فقط ولكن ايضا فى المدارس الابتدائية والاعدادية التى من خلالها زاد عدد الطلبة المتقدمين للتعليم العالى.

لكن هذه العملية المعقدة (خلق المتقنين) من خلال العملية التعليمية، يمكن أن تؤدي وهو ما حدث بالفعل، الى بطالة واسعة، حيث يزيد فائض الخريجين عما هو متاح فى السوق من وظائف.

فمع فشل المشروع الناصرى وتخلي الدولة عن سياستها وعن دورها الاقتصادى لم يمكنها من استيعاب هؤلاء الخريجين وبدأت تنفخى البطالة، والتى لاتزال مستمرة ومتصاعدة حتى وقتنا الحاضر. وحسبما تشير الاحصائيات الرسمية فان معدل البطالة

^{١٤} المرجع نفسه

^{١٥} انظر جدول رقم (٧) عن تطور عدد التاجحين فى الثانوية العامة

فى حضر أسيوط يبلغ ١٢,١٪ وفى الريف حوالى ١٦,٩,٩٪ إلا أن الشك يحيط بهذه النسب، خاصة وأن نسبة العمالة فى أسيوط تتخل الأطفال من سن السادسة لتقل من حجم البطالة. غير أننا يمكن أن نرصد حجم هذه المشكلة من خلال بعض المؤشرات مثل فوائض الخريجين المسجل بمحافظة أسيوط الذى يصل الى أكثر من ٤٨ ألف خريج، ويشكل أصحاب المؤهلات المتوسطة النسبة الغالبة، ويأتى مركز ديروط على رأس المراكز فى عدد فائض الخريجين به حيث تصل نسبة فائض الخريجين به إلى أكثر من ١٧٪ من إجمالى الفائض على الرغم من أنه لا يمثل مستوى أقل من ١٣٪ من إجمالى سكان المحافظة. وعلى الرغم من أن مركز أسيوط يمثل حوالى ٢٤٪ من إجمالى سكان المحافظة إلا أن نسبة فائض الخريجين به لم يتجاوز ١٦٪ من الإجمالى فائض الخريجين مما يعكس إختلافات بين الحضر والريف فى محافظة أسيوط وبصفة خاصة بين مركز أسيوط وباقي مراكز المحافظة.^{١٧}

لكن نتيجة لفشل المشروع الناصرى أصبح هؤلاء المثقفون العضويون خطرا على الدولة ذاتها فبدلا من القيام بإنتاج وإعادة إنتاج أيديولوجيا مؤيدة للدولة نجدهم يخلقون أيديولوجيا مغايرة تماما وتسعى لتحل محلها أيديولوجيا الدولة قد يرجع ذلك الى ان هذه الأعداد الكبيرة من الخريجين لم تجد لها عملا فى ظل فشل خطط التنمية الاقتصادية وتوقفها. ومما لا شك فيه أن هؤلاء الخريجين العاطلين لعبوا دورا مؤثرا فى صياغة وبلورة الأفكار الإسلامية الراديكالية وخلقوا بذلك أيديولوجيا مغايرة لأيديولوجيا الدولة التى ساهمت فى إيجادهم. وتتحدّر الغالبية العظمى من هؤلاء الخريجين من أصول ريفية من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة التى تعاني من ازمات متتالية بسبب موقعها فى الصراع الاجتماعى. وإذا كان المجتمع الريفى بطبيعته مجتمعا متدينا، فضلا عن أن ثقافة الريف أقل تنوعا من ثقافة المدن فقد سهل ذلك إقتناع عدد كبير من الطلاب وخريجي الجامعات بالصعيد بالأفكار الإسلامية الراديكالية. يفسر ذلك أيضا السهولة التى استطاعت بها الجماعات الإسلامية أن تحشد خلفها جماهير الريف خاصة الفقراء منهم فمجتمع الريف أكثر تعلقا بالغيب وأكثر بعدا عن فهم حقائق الحياة وعن المغامرة فى سبيل تجاوز المألوف، وهو قليل الخيلة فى مواجهة مشكلات المجتمعات

^{١٦} من بيانات مركز دعم اتخاذ القرار التابع لمجلس الوزراء بمحافظة أسيوط

^{١٧} بظن إحصاء نسب البطالة فى أسيوط ضمن المرفقات

المعاصرة.. ولهذا كان من السهل تسييس مشاعر هذه الكتل الأمية البسيطة وتعبئة عواطفها الدينية في معركة سلفية ضد أى أنظمة قائمة حتى وإن كانت أنظمة دينية. وكما كان للدولة دور فى إيجاد هذه الاعداد من الخريجين فإنها ساهمت أيضا بشكل كبير فى نشر دعوتهم المغايرة لأيديولوجيا الدولة، وتجسد ذلك فى حالة "عض الطرف" التى أصابت الدولة عن العديد من ممارسات هذه الجماعات، إلا أن هذا التسامح لم يستمر فى ضوء تصاعد أنشطة هذه الجماعات المعادية فبدأت الدولة فى اللجوء إلى القمع عقب سقوط رأس النظام فى حادث المنصة. والواقع أن قمع الدولة لهذه الجماعات، بالإضافة إلى غياب خطط التنمية وغياب أنشطة الأحزاب المعارضة عن الصعيد، ساهم فى استئصال خطر الجماعات الإسلامية وبلورة رؤيتها الفكرية. وأصبحت هذه الجماعات بمثابة المتقنين العضويين لفقراء الريف وواضعى أيديولوجيتهم المضادة للدولة، والمطالبة بتغيير نظام الحكم وتطبيق الشريعة أملا فى أن تتحسن ظروفهم المعيشية.

وإذا كانت المجتمعات قد عرفت من قبل الشخصية الكاريزمية التى تستطيع حشد الجماهير خلفها أملا فى حل مشاكلهم فهنا أيضا تصبح عبارة "الإسلام هو الحل" كاريزما فى حد ذاتها، المصباح السحري لعلاء الدين فليتنادفعا زرافات خلف حلم أو وهم بسلطة تعدل كغوف الموازين وتعيد الحق إلى أهله والعدل إلى الأرض.

يقول جرامشى: "فى لحظة معينة من حياتها التاريخية، تنفصل الطبقات الاجتماعية عن أحزابها التقليدية، وبعبارة أخرى، لم تعد تلك الأحزاب، معترفا بها من طبقتها (أو أحد أقسام الطبقة) التى تعبر عنها. عندما تقع مثل هذه الأزمات، يصبح الوضع حرجا، لأن المجال ينفتح أمام الحلول العنيفة، ونشاطات القوى المجهولة التى يمثلها "رجال القدر" الكاريزميون. ولكن كيف نشأت أولا هذه الأوضاع ؟ تختلف العملية من بلد لآخر، وإن كان مضمونها واحدا وهو أزمة هيمنة الطبقة الحاكمة والتى تحدثت أما بسبب فشلها فى مشروع سياسى كبير (حرب مثلا) أو لان جماهير غفيرة، (وخاصة من الفلاحين ومتقضى البرجوازية الصغيرة) قد انتقلت فجأة من حالة السلبية الى نوع من النشاط.... عنئذ نكون بصدد "أزمة سلطة" إنها بالتحديد أزمة هيمنة أو أزمة عامة للدولة".^{١٨}

^{١٨} جرامشى، كرميات السجن، ص ٢٢٩ وما بعدها.

وإذا كانت هيمنة جماعة أو فكرة هو التعبير عن المدى الذى وصلت إليه قوى وعلاقات الإنتاج فإننا لانتوقع من فقراء الفلاحين فى الصعيد أن يسيروا خلف المنادين بحل لمشاكلهم عبر الانتخابات البرلمانية و الشعارات الديمقراطية. فقد أتركوا زيف هذه الديمقراطية وأوامها وانها لاتسمن ولا تغنى من جوع (للهم إلا من بعض المآذب التى يدعون إليها عشية الانتخابات والحديد من الوعود للكاذبة) ويصبح التعبير الصادق عن أحوالهم هو الإسلام المسلح والذى ينجح دون غيره من التيارات السياسية فى خلق متفقيه العضويين داخل الشرائح الاجتماعية المختلفة خاصة فى اوساط البرجوازية الصغيرة و فقراء الفلاحين. وربما يعود ذلك فى جزء منه إلى سهولة فهم الدين الإسلامى (على الأقل ظاهريا) وإلى وجوده بشكل كبير داخل الوجدان الشعبى، كما أن الدين الإسلامى (خاصة أهل السنة) لا يوجد به شكل كهنوتى - على غرار المسيحية - يمنع الأشخاص من التصدر للقيادة الدينية دون دراسة معينة. وإذا كان الأزهر وخريجوه قد مثّلوا على مر العصور قيمة خاصة لدى قطاعات الفلاحين ولمسكان المدن الصغيرة فإن تراجع دوره بعد إنشاء للجامعات المدنية وتحويله هو ذاته إلى شبيهه بالجامعات المدنية بعد الإصلاحات التى أدخلت عليه قد ترك فراغا ملأته جماعات الإسلام السياسى واستطاعت عبر الآلاف من متفقيها العضويين من أن تفرض هيمنتها الثقافية على الصعيد.

وإذا كانت حدة العنف فى الصعيد قد تركزت بشكل كبير فى محافظة أسيوط فإن ذلك يعود فى جزء كبير منه الى وجود جامعة أسيوط وتراثها فى العمل السياسى خاصة فى بداية السبعينات فعلى الرغم من سيطرة الشيوعيين على جامعة أسيوط آنذاك إلا أن هذا كان رهنا بالتحرك حول للقضية الوطنية (الدفع باتجاه الحرب مع إسرائيل). ولما انتهت القضية "الحلم" بالحرب المحدودة فى أكتوبر كبدلية، ثم بمسلمل كامب ديفيد ثانية، فإن الراية ستنتقل الى جماعات الإسلام السياسى الذى سيكون وقودها " الحس الطاعى " والرافض للإستسلام وطنيا والمأزوم تحت واقع اقتصادى متدهور. لذلك لم يكن غريبا أن تكون اتفاقية كامب ديفيد هى السبب فى انتفاخ الجماعة الإسلامية للمرة الأولى منذ نشأتها نحو معاداة نظام الحكم منذ ذلك الحين الى ان تمكن خالد الإسلامبولى ورفاقه من اغتيال السادات منهيًا مرحلة من الصراع، ومطلنا بدء مرحلة جديدة.

من السجن للجامعة:

وكما أوضحنا فإن كوارر الجيل الثانى من الجماعة الإسلامية قد أفرج عنهم خلال عام ٨٤ - ١٩٨٥، وقد إنتهزت قيادات الجماعة من الرعيل الاول، فترة السجن خلال المحاكمات فى صقل مهارات كوارر الجيل الثانى فكريا وحركيا واعدت الكثير من الدراسات والكتيبات لتكون اداة فعالة فى يد هذه الكوارر حال عودتهم الى العمل من جديد. ولما كان أغلب هذه الكوارر من الطلاب (٢٠-٢٤ عاما) ومن محافظات الصعيد، فعقب الافراج عنهم عادوا الى كلياتهم فى جامعة المنيا وأسيوط . وفور عودتهم، بدأو العمل من جديد، ونما نشاطهم.

ولكن عندما عادت هذه الكوارر الى الجامعة لم يجدوا الساحة خالية لهم كما كان الوضع فى السبعينات، لقد كان نشاط الطلاب المنتمين الى الإخوان المسلمين واضحا وملموسا، وهو مآدى فى بعض الاحيان الى استخدامهم للعنف فى مواجهة الإخوان، وكما واجهت الجماعة الإسلامية الطلاب اليساريين فى السبعينات بالجنازوير والمطاوى، فإن هذه الكوارر سارت على نفس النهج لكن لم تكنف فحسب بمواجهة فلول اليساريين انما كان عليها أيضا مواجهة مناقسيهم الجدد من الإخوان وبنفس الاساليب التى استخدمت من قبل. وقبل ان نتطرق للخلاف، سنسعى للتعرف بداية على نشاط هذه الكوارر داخل الجامعة.

بدأت الجماعة الإسلامية عملها، بصورة تقليدية حيث اتبعت ذات الاساليب التى استخدمتها قيادات الرعيل الاول فى السبعينات. فنشطت الجماعة الإسلامية مع بدء العام الدراسى، باعداد نشرة صغيرة بعنوان "من نحن وماذا نريد" جرى توزيعها على نطاق واسع، وتضمنت هذه النشرة تعريفات بالجماعة الإسلامية وافكارها، ولم تنس ان تشير بوضوح الى ان قيادات الجماعة هم هؤلاء الذين تمكنوا من قتل السادات حيث كثرت الاشارات الى خالد الإسلامبولى ورفاقه.

وبجانب الدعاية عن نفسها، شرعت كوارر الجيل الثانى فى الجماعة الإسلامية إلى تقديم الخدمات للطلبة، مثل طبع المذكرات والمحاضرات وتوزيعها بسعر التكلفة، كما عقدت العديد من الندوات داخل الجامعة واستضافت بعض من قياداتها للحديث فى هذه الندوات. ولقد تمكنت الجماعة بواسطة هذه التكتيكات فى العمل، بالإضافة الى الدعاية

لنفسها باعتبارها جماعة جهادية قاومت السادات، من تحقيق مكاسب سريعة داخل القطاعات الطلابية.^{١٩}

وكمادة الجماعة، بعد أن أطمأنت الى نفوذها الذي وضع في نجاح بعض كوادرها في الوصول إلى الإتحادات الطلابية، شرعت وعلى الفور في تطبيق قاعدتها الأثرية "تغيير المنكر". وبدأت في استخدام العنف لمنع الاختلاط بين الطلاب والطالبات، تحطيم الحفلات الموسيقية والمسرحيات وغيرها من المظاهر.

ويبرر أسامة رشدي أمير الجماعة في أسيوط والطلاب ببيكالوريوس الصيدلة آنذاك، القيام بهذه الأعمال استنادا الى ما يلي:

"ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه هلاك لنا جميعا بل ولكل مسلم صالح لأنه كل الدين ونحن بهذا ندافع عن وجودنا (!!) ودرجاته تبدأ بالتعريف ثم اللفظ اللطيف ثم التعنيف وإغلاظ القول ثم الضرب أو المنع بالقوة..". وما نلاحظه ان الجماعة تسعى دائما الى التأكيد، باعتبارها سلطة تدافع عن الدين، وحققها في فرض أوامر الدين ونواهيها كما تتصورها هي. فعندما نواجه الجماعة يقول علماء الدين "بعدم جواز تغيير المنكر باليد لغير السلطة" ترد الجماعة بأن كثيرا من الفقهاء وخاصة ابن تيمية قد أكدوا على "جواز التغيير لأحاد الرعية (للمواطنين)".^{٢٠}

ويؤكد أسامة رشدي على أن المسرح والحفلات الموسيقية التي تقام في الجامعة وفي غيرها، تعد منكرا ينبغي تغييره (تحطيمه)، فهو يرى أنها مخالفة للإسلام ووجه المخالفة هنا يتمثل في "استخدام المعازف والموسيقى والإمام ابن القيم نقل الاجماع على حرمتها والمباح هو الضرب على الدف للنساء في الافراح والأعياد والغناء للأطفال وهداء الابل (!!) والارشاد الديني".^{٢١} واستخدام العنف ضد هذه المظاهر، لا يعبر فقط عن تنامي نفوذ الجماعات وسيطرتها، إنما يعكس أيضا طموح الجماعة لتسييد تصورها عما هو إسلامي في كل المناطق التي تتواجد فيها.

^{١٩} حوار مع أحد قادة الجماعة الإسلامية في أسيوط، مايو ١٩٩٣، (رفض المتحدث ذكر اسمه)

^{٢٠} أسامة رشدي، حوار مع جريدة الوطن الكويتية، ٨ مايو ١٩٨٨.

^{٢١} المرجع نفسه

في هذا السياق نشطت الجماعة الإسلامية داخل جامعة أسيوط في حملات منع الاختلاط، حتى أن بعض الأساتذة كان يجري توقيفهم وتأييهم على الوقوف مع زوجاتهم المدرسات بذات الجامعة (١)، كما تم تحطيم حفلات موسيقية ومنع بعض المسرحيات.

يقول الدكتور رجائي الطحلاوي، الذي كان وكيلا لهندسة أسيوط آنذاك: "كانت الجماعات المتطرفة تصول وتجول داخل الجامعة بالمطاول والجنائز تحت سمع وبصر رئيس الجامعة وقتها - الدكتور عبد الرزاق حسن - وهو نفسه أمين عام الحزب الوطني وحدثت اعتداءات صارخة على حرم الجامعة والأساتذة والطلبة من قبل هذه الجماعات ولم يتحرك أحد حتى حدثت الأحداث الدامية الخاصة بكلية الهندسة عام ١٩٨٨ ولم نجد من يتدخل لينقذ الجامعة من براثنهم ورفض الأساتذة الذين تحاوروا معهم الإدلاء بشهاداتهم ضدهم كما تم رفض مبدأ تحويلهم إلى مجلس تأديب".^{٢٢}

منذ أن عادت كوالر الجيل الثاني في الجماعة إلى أسيوط، وفي الصعيد عموماً، مارست نشاطها علناً ووزعت أوراقاً قالت فيها مراراً إن قادتهم هم "فتلة" السادات وأنهم المسؤولون عن أعمال العنف الواسعة في أسيوط عقب حادث السادات وما أسفر عنه مصرع عدد كبير من الشرطة. على الرغم من ذلك لم تتعرض مؤسسات الدولة المختلفة لها، بل على العكس عقدت إتفاقيات عديدة بين الجماعة والأمن في القرى، كما سنوضح، ولم تتدخل الشرطة، إلا في بعض الفترات عندما أخرجت فيها الجماعة المؤسسة الأمنية. أظهرت أعمال العنف التي قامت بها الجماعة مدى تواطؤ وضعف وسكوت الشرطة عن المواجهة. فمثلاً عادت الجماعة في ١٩٨٤ ونشطت طيلة ٤ سنوات، حتى عام ١٩٨٨ دون أن تتعرض لها الشرطة. وفي عام ١٩٨٨، وهو عام تصاعدت فيه الجماعة ضد الطلبة في الجامعة إلى حد لا يطاق، تدخلت الشرطة بإطلاق الرصاص (!!) وأصيب طالبان وأعتقل ٦٩ طالباً. ويقر أمير الجماعة أسامة رشدي بأن الجماعة كانت تعمل بنشاط دون تدخل من الأمن وبقه جرى إجبار إدارة الجماعة (!!) على أن تمنع هي الحفلات الموسيقية. ويؤكد على "إن أعمال المنع كان يؤيدها عدد كبير من الطلبة بل أن إدارة الجامعة كانت ترفض للحفلات أيضاً (..) وأن هذه الحفلة التي ترتب عليها إطلاق النار على الطلبة كان بهدف إحراز بعض التقدم في مجالات

^{٢٢} عبد الرحيم علي، جريدة الأهرام، ١٦ فبراير ١٩٩٤

تعتقد أمن الدولة أنها تراجعت أو تنازلت عنها في وقت من الأوقات تحت ضغط^{٢٢}. ولم يكن هذا الضغط سوى قدرة الجماعة على الحركة من جديد.

وتعكس هذه الوقائع أن الدولة ظلت تتعامل مع الجماعة الإسلامية بسياسة "التسامح القمعي". فالدولة تترك الجماعة (تتسامح معها) تعمل في هدوء وتمارس عنفها ضد المواطنين وسلوكياتهم التي تراها مخالفة لتصورها الإسلامي. وعندما يصل هذا العنف إلى حد لا يمكن إخفاؤه أو يؤدي إلى إحراج المؤسسة الأمنية يكون القمع، المخالف للقانون أيضاً، هو أسلوب تتعامل هذه المؤسسة مع الجماعة، ثم يعود الوضع إلى ما كان عليه ثم جولة جديدة، وهكذا.

وفي الواقع فإن سياسة "التسامح القمعي" ظلت هي السمة الأساسية للسياسة الأمنية المتبعة حيال الجماعة الإسلامية بأستثناء فترتين: الأولى فترة اغتيال السادات والثانية بدءاً من نهاية عام ١٩٩٢ مع أحداث ضرب الميلاحة.

وتقدم ممارسات اللواء زكي بدر، وزير الداخلية الأسبق، خير نموذج لزيغ خطاب الدولة فيما يتعلق بالجماعة الإسلامية. فقد استمرت سياسة "التسامح القمعي" أثناء تولي بدر منصب محافظ أسيوط ثم وزير الداخلية، على الرغم من التشدد في أبعاده في خطبه وتكرار إعلان سياسة "الضرب في المليان" ننزل على ذلك بالاسترخاء الأمني الذي واجه به أعمال العنف التي أرتكبتها الجماعة داخل الجامعة في الفترة من (٨٤ - ١٩٨٨)، وكانت سياسته المعلنة هي التخلص من تركة محمد عثمان صاحب نظرية دعم الجماعة الإسلامية.

الصدام مع الإخوان المسلمين

لم تكن جامعة أسيوط مساحة خالية أمام الجماعة الإسلامية، فكان هناك نشاط ملحوظ للطلاب المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين. وقد لعب الاساتذة المنتمون للإخوان دوراً هاماً في ضم عدد من الطلاب إليهم خاصة الدكتور محمد حبيب، رئيس نادى أعضاء هيئة التدريس (حالياً) وعضو مكتب الإرشاد في جماعة الإخوان، والدكتور محمود حسين، الأستاذ بكلية هندسة أسيوط وأحد القيادات الإخوانية النشطة في نقابة المهندسين. وبفضل جهود أساتذة الإخوان، نشط الطلاب المنتمون لهم ومع

^{٢٢} لسانة رشدي، حول مع جريدة الوطن الكويتية، ٨ مايو ١٩٨٨

نمو هذا النشاط بدأ التصادم مع الجماعة الإسلامية وكانت البداية بسبب أى الطرفين أحق باسم "الجماعة الإسلامية".

لقد كان طلاب الإخوان فى السبعينات يعملون فى الجامعات تحت لافتة " الجماعة الإسلامية " وهى التنظيم الشبابى لجماعة الإخوان. أدى ذلك إلى حدوث التباسات عديدة فى ضوء صعوبة التمييز بين طلاب الإخوان وطلاب " الجهاد ". استمر الطرفان فى العمل تحت ذات اللافتة بعد انشقاق عصام العريان والجزار وغيرهما فى جامعتى القاهرة والاسكندرية عن قيادة الصعيد (كرم زهدى وناجح ابراهيم وغيرهما) فى جامعتى المنيا وأسيوط. ومع أحداث اغتيال السادات عام ١٩٨١، اعتقل كثير من قادة الإخوان الشباب فى جامعتى القاهرة والاسكندرية بعد أن ظن الأمن أن لهم علاقة بجناح الصعيد الذى قام بعمليات العنف والاعتقال، وتعرضوا لمعاملة بالغة السوء ضمن حالة التعذيب التى سادت المعتقلات آنذاك. وبعد خروج قادة الإخوان من السجن فى عام ١٩٨٢، شرعوا على الفور فى تمييز أنفسهم عن الجماعة الإسلامية الجهادية.

وبدأت أحداث الصدام بين شباب الإخوان والجماعة الإسلامية، عندما حاول شباب الإخوان فى جامعة أسيوط فى أكتوبر ١٩٨٧ عقد ندوة تحت لافتة "الجماعة الإسلامية"، بعد أن تخلت عن هذا الاسم بدءا من عام ١٩٨٢ دفع ذلك الجماعة الى منع الندوة باستخدام القوة تحت دعوى أن الإخوان حاولوا الاستيلاء على تراث "الجماعة الإسلامية" اما عن تسلسل الأحداث التى تبادل فيها الطرفان المنشورات المضادة، فننقل

هنا عن مجلة روزاليوسف^{٢٤} التي قامت بتغطية واقية لهذه الاحداث، التي تعكس إجمالاً وبوضوح أن العلاقة بين الإخوان والجماعة الإسلامية، كانت علاقة صراع وتنافس على النفوذ السياسي داخل أسبوط.

ويشير منشور للاخوان المسلمين وزع آنذاك في الجامعة وقتل الصدام وقد جاء فيه الآتي: بالامس الاربعاء ٢٨/١٠/١٩٨٧ وقع حادث مشين سقطت فيه الالفة الزائفة عن الأدياء الذين اتخذوا الدعوة الى الله ستارا لأهوانهم فجعلوا "جل" قتالهم.. ادعاء انه جهاد في سبيل الله.. وجمعوا جموعهم وحشوا حشودهم لا لحرب في سبيل الله وإنما صدا ومنعا لندوة إسلامية تنظمها أسرة معروفة باتجاهها الإسلامي. وهي أسرة الهدى بكلية الهندسة. والداعية هو الاستاذ الدكتور محمد حبيب الذي كان اول رائد للجماعة الدينية بجامعة أسبوط وأول من اسماها الجماعة الإسلامية. جاء هؤلاء الصغار فاقحموا المدرج وضربوا الذين كانوا يعدون لهذه الندوة وأسكتوا آيات الله التي كانت تتلى عبر المسجل، وتجروا على آيات الله بتمزيق اللافتات التي كانت تحملها حتى ظننا لأول وهلة أن جحافل الأمن قد ارتدت ثوب هؤلاء.. وكنا نصدى لهم ونمنعهم ونوقفهم، فإذا بنا وبالعجب نفاجأ بهم من الشخصيات المعروفة التي ترفع راية الإسلام وتدعو له أمام جموع الطلاب وفي المساجد. وهذا التصرف لا يمكن أن يوصف بالفردية وإنما هو مخطط مقبول لدى من يديرون دفة هؤلاء الصغار."

وقد ردت الجماعة الإسلامية بمنشور تناولت الصدام من وجهة نظرها، كان بعنوان "ماذا حدث يوم الأربعاء".^{٢٥} جاء فيه: "زاع بيان يوم الخميس الماضي على الطلاب في الجامعة يحمل وابلا من الشتائم والبذاءات. فقد فوجئنا جميعا ببعض الشباب في الجامعة يعلن عن محاضرة للدكتور محمد حبيب أحد أقطاب جماعة الإخوان باسم الجماعة الإسلامية، ورغم التحذيرات من هذا العبث بالأخلاقي عندما يتحدث قوم بغير مسماهم وهو مالا يحدث بين الشيوعيين والعلمانيين.. فكان لزاما علينا أن نقف وقفة حاسمة.. فقام الأخوة بالاعلان عن إلغاء المحاضرة وقاموا بصرف الناس بهدوء دون اعتداء أو شتم بل قام أحد الأساتذة وهو رائد أسرة الهدى بسب أخ بلفظة "ياكلب"

^{٢٤} نيل عمر، روزاليوسف، ٢٢/٨/١٩٨٨.

^{٢٥} المرجع نفسه

وحاول الدكتور حبيب نزع كارنيه أحد الاخوة وكثما أراد أن يقوم بدور الحرس الجامعي".

ثم زعم البيان - يقصد بيان الإخوان - أن الدكتور حبيب هو أول رائد للجماعة الإسلامية وأول من سماها "الجماعة الإسلامية" وبالحا من سقطة شنيعة.. وان ننكر من الحقائق إلا أن الدكتور كان في بلاد الغرب في النصف الثاني من السبعينيات وهو وقت ازدهار العمل وظهور اسم الجماعة الإسلامية.. وينكر الجميع أن أول من أذن للصلاة في المدينة الجامعية بأسبوط هو المهندس صلاح هاشم، وهو أول أمير للجماعة في أسبوط ثم أين كان الدكتور مؤسس الجماعة المزعومة أعوام ٨٢، ٨٤ حين كنا جميعا داخل السجون ٢٦٢

ولم نكتف الجماعة الإسلامية بهذا المنشور في الرد على الإخوان المسلمين، فأصدرت منشورا آخر بعنوان "تواطؤ وخديعة" جاء فيه: "أي عابث يريد أن يتحدث باسم الجماعة الإسلامية التي ضحت وقدمت خالد الإسلامبولي وشعبان راشد.. وقد اعذر من أنذر فإن الجماعة التي غيرت وجه التاريخ في سنة ١٩٨١ لن يقف أمامها مجموعة من الصبية المدفوعين من قبل المرجفين المصنفين في مجلس الشعب". ٢٧

يعكس هذا الصدام الذي تبودلت فيه المنشورات والعبارات القاسية، شعور "الجماعة الإسلامية" بخطر الإخوان ومحاولاتهم لسحب البساط من تحت أقدامهم في منطقة نفوذهم التاريخية، أسبوط، كما يعكس أيضا مدى إدراك الجماعة لأهمية اللافتة، التي كانت في تصورهما ومن خلال ما اكتسبته من سمعة باغتيالها للسادات، تساعد على تنمية نفوذها. كذلك فإن الجماعة الإسلامية كانت تسعى بصراحة - حسبما تشير واقعة الصدام وغيرها من الوقائع، - إلى تأكيد تمايز رؤيتها عن خط الإخوان، حيث رأت أن أي عمل سياسي تحت لافتة الجماعة الإسلامية يؤدي إلى الخلط بين رؤيتهم السياسية والرايكية ورؤية الإخوان.

واستمرت الصدامات ولم تتوقف عند ساحة الجامعة، بل امتدت الى الأحياء والمساجد وبدا أن الطرفين في صراع محموم من أجل إثبات الوجود واحتكار النفوذ

٢٦ المرجع نفسه

٢٧ المرجع نفسه

إلى أن وقع صدام عنيف بينهما فى أغسطس عام ١٩٨٨. كان الصدام بسبب قيام الإخوان بلصق دعائيتهم عن صلاة العيد فوق دعاية الجماعة الإسلامية وعندما أعترض ثلاثة من أعضاء الجماعة قام شباب الإخوان بالاعتداء عليهم وضربوهم ضرباً مبرحاً. كان رد الجماعة الإسلامية أن قامت بهجوم على مسجد الإخوان وضربت من فيه بالسكاكين والجنائز والاسياخ الحديدية والسنج وحطموا المسجد كلية حسب ما تم تحريره فى أوراق المحضر ٢٤٧١ جنح قسم أول أسيوط. ٢٨.

ولكى تظهر الجماعة الإسلامية خلافاً مع الإخوان المسلمين أصدرت بيانات وزعتها بشكل جماهيرى فى أسيوط. من هذه البيانات بيان "تحن والإخوان" الذى أورد أبرز نقاط الخلاف مع الإخوان المسلمين. تقول وثيقة تحن والإخوان ٢٩ "عندما ترى جماعة الإخوان المسلمين أن النظام المصرى الحالى نظام إسلامى، فإن المواقف لانتباين فحسب بل تتصادم.. توجب علينا أن نفتح ملف الإخوان تاريخياً وفكرياً، وحذراً من اختلاط المفاهيم الإسلامية النقية بشوائب العلمانية". ثم تبدأ الوثيقة بالتأكيد على أن الجماعة الإسلامية شئ والإخوان المسلمون شئ آخر مختلف فى المنهج والفكر وأسلوب العمل وهذا الخلاف قائم على أسس شرعية. وتركز الوثيقة على موقف الإخوان من النظام الحالى، وتستذكر مايعتبره الإخوان أن النظام الحالى إسلامى فيه بعض المخالفات وأن الحكام مسلمون يستحقون المعونة والدعاء ويستشهدون على ذلك بتصريحات المرشد السابق عمر التلمسانى التى قال فيها إن الإخوان يعترفون بأنهم يعيشون فى كنف حكومة مسلمة ورئيس مسلم. وتؤكد الوثيقة أن هذا الموقف هو منهج الإخوان منذ قامت الجماعة فى ١٩٢٨، وتنتقد مواقف البنا والجماعة التى تضيف صفة الإسلام على المجتمع العلمانى ولتقة الجماعة الكبيرة فى جلالة الملك المسلم. وتعلن الوثيقة الموقف من الدعوة للوحدة مع الإخوان فتقرر أن الخلاف مع الإخوان حول الموقف من نظام الحكم يكفى لعدم الاتفاق أو الوحدة معهم "نحن نؤمن بأن الحكام الحاليين خارجون على الإسلام يجب مناهضتهم، مستبدلون للشرائع يجب الخروج عليهم لتصيب خليفة مسلم يحكم بكتاب الله لذلك فإن مسألة الوحدة مع الإخوان غير واردة على الإطلاق لعدم إيمانهم (..) بما نؤمن به فى ضرورة إزالة الحكم العلمانى

٢٨ المرجع نفسه

٢٩ نحن الإخوان "، من إصدارات الجماعة الإسلامية بأسيوط

بينما يرى الإخوان طاعة الحكم واجبة ولا يجوز الخروج عليه ولا بد من الالتزام بالدستور القائم والتحرك من خلال المؤسسات التي يرسم إطارها هذا الدستور. أما نقطة الخلاف الثانية فهي منهج التجميع أى الضوابط التي تشترطها جماعة الإخوان كأساس لبناء الجماعة. فالجماعة لا تشترط إلا الإسلام بمعناه الواسع مجرد النطق بالشهادتين وتستكر الوثيقة الهدف الذى يسعى الإخوان لتحقيقه من خلال هذا المنهج لأنه يسمح بدخول الجماعة لأصحاب العقائد والمناهج المختلفة بهدف زيادة عددهم "إن هذا المنهج يفرض على الجماعة ألا تحسم قضية شرعية مهما كانت حيوية بل يلزمها أن تميم القضايا وتمسك العصى من منتصفها بمحاولة التوفيق بل قل التلقيق بين متناقضات الأفكار والعقائد".

تثير وثيقة "نحن والإخوان" نقطة أخرى للخلاف وهي مسألة المشاركة الإخوانية فى البرلمان. تقول الوثيقة: "عندما يشارك الإخوان فى لعبة الانتخابات العلمانية ومجالسهم الشريك ويتصورون ان هذه وسيلة صحيحة لإقامة الدين هنا لا تختلف المواقف فقط ولكن تتباين". وتشير الوثيقة الى هذا النهج الذى اتبعه الإخوان حينما حاول البنا أن يخوض الانتخابات مرتين وانسحب فى الأولى وفشل فى الوصول الى البرلمان فى المرة الثانية. وتناقش الوثيقة أسباب الخلاف فتورد "أن الأساس الذى يقوم عليه مجلس الشعب هو التشريع بدلا من شرع الله وهو بذلك يعمل على منع العمل بشرع الله بمنازعته لحق الله المطلق فى التشريع، فهذا المجلس وبتلك السلطات ينازع الله ألوهيته وكل من دخله إنما يشارك فى بناء صرح للشرك والعبادة من دون الله". وتنتهى الوثيقة إلى أن دخول البرلمان والمشاركة فى الانتخابات يدل على "جهل واضح بحقيقة الصراع بين الإسلام والعلمانية، فالصراع بين الإسلام ككفرة ونظام وبين العلمانية صراع مصيرى لا ينتهى إلا بانتهاء أحدهما أو نوباته فى الآخر، وبالتالي فهو يستدعى مفاصلة كاملة فكريا وسلوكيا ونظاما حتى لا تفرغ الصوحة الإسلامية فى مؤسسات النظام ويعود بالحركة فهما وفكريا ومنهجا سنيينا طويلة إلى الوراء تحتاج من العاملين للإسلام الى جهد كبير لإزالة أثر هذا التفاعل السلبي بين الإسلام والعلمانية وإزالة البلبلة العقائدية التى أنتجها هذا التفاعل مع قضايا مثل الحاكمية، والموالة وغيرها". إن وثيقة "نحن والإخوان" تشير بما لا يدع مجالا للشك الى أن الجماعة الإسلامية تقف على طرف نقيض مع الإخوان المسلمين بناء على موقفهم من نظام الحكم ومنهجهم فى تجميع العضوية وأخيرا موقفهم من المشاركة فى اللعبة الحزبية وتحالفهم مع حزبى

الوفد والعمل ومشاركتهم فى الانتخابات ودخولهم فى البرلمان. والواقع أن كافة بيانات وإصدارات الجماعة الإسلامية غالباً ما تنتقد مواقف الإخوان المسلمين، الأمر الذى يؤكد أن ما يدعيه البعض عن وجود علاقة أو أن هناك تقاسماً وظيفياً بين الجماعة والإخوان ليس له أى أساس من الصحة، بل إن هناك تصادماً حسب تعبير الجماعة مع الإخوان لأنهم يؤيدون نظام الحكم الحالى. كان هذا الخلاف سبباً فى إصدار جماعة الإخوان المسلمين لعدد كبير من البيانات التى تدّين عنف الجماعة الإسلامية فى مواجهة الدولة واعتبرت جماعة الإخوان من يقومون بأعمال العنف إرهابيون وليس لهم علاقة بالإسلام.

لقد أشرنا من قبل إلى تبلور الخلاف بين الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية فى نهاية السبعينات، ولكننا سوف نعرض لتطور هذا الخلاف خاصة فى أسيوط. لقد بدأ عمل الجماعة الإسلامية فى جامعة أسيوط ثم امتد ليشمل عدداً كبيراً من مدن وقرى المحافظة، وفى حين ظل نشاط الإخوان المسلمين محصوراً - إلى حد ما - فى السيطرة على عدد من مساجد مركز أسيوط، ويشير قادة الجماعة الإسلامية إلى أن الإخوان المسلمين قد بدأوا فى اختلاق بعض الاحتكاكات معهم، خاصة فى الجامعة. أسفر تزايد نفوذ الجماعة عن إعلان الإخوان بالتسليم لقيادة النشاط داخل الجامعة للجماعة الإسلامية. ومنذ الإفراج عن قيادات الجماعة الإسلامية عام ١٩٨٤ ازدادت الجماعة نشاطاً بفضل خبرة هذه القيادات فى العمل والقدرة الفائقة على التنظيم والدعوة. الأمر الذى عجل بالصدام بين الإخوان والجماعة. وعلى الرغم من تصريحات قادة الإخوان بأنهم قادرون على احتواء الجماعات المتطرفة فإن الجماعة الإسلامية تعلن فى أكثر من مناسبة أنها لا تقبل أن تعمل تحت راية الإخوان، بل وتوجه لهم نقداً شديداً لوقوفهم بعيداً عن طريق الدعوة الإسلامية، وسوف نعرض تفاصيل الصدام بين الإخوان والجماعة لأهميته فى كشف الادعاء بوجود علاقة تصل فى تصور البعض إلى التقاسم الوظيفى بين الإخوان والجماعة، فما حدث فى أسيوط - وقد نشرته بعض الصحف الرسمية - يشير إلى عكس ذلك تماماً. وقد وصل الصدام إلى استخدام الأسلحة البيضاء.

من الجامعة إلى المدينة:

لكن صراعات الجماعة الإسلامية ونشاطها لم يكن وقفا على ساحة جامعة أسيوط، فمن الجامعة امتد نفوذها إلى القرى والأحياء الشعبية، وتمكنت من خلق نفوذ قوى داخل مراكز أسيوط، خاصة في مركز ديروط. وكانت جامعة أسيوط، مثلما الحال أيضا في جامعة المنيا، مفرخة التجنيد الأساسية للجماعة الإسلامية منذ نشأتها وحتى الآن. مع نشاط الجماعة ينضم الطلاب إليها الذين يعودون بدورهم بعد التخرج إلى قراهم أو الأحياء الشعبية وهناك يشعرون في العمل لتأسيس موقع جديد يضاف إلى المواقع الأخرى.

في هذا السياق يكون المسجد هو الخطوة الأولى في تأسيس هذه المواقع. يبدأ العمل بمجموعة صغيرة تقوم بالقاء دروس دينية على عدد واسع نسبيا. تتوسع المجموعة بعد ذلك ليبدأ العمل خارج المسجد داخل القرية أو الحى وفق سياسة واحدة، نلاحظها في كافة المناطق التي تواجدت فيها الجماعة. تعتمد هذه السياسة على ثلاثة محاور أساسية. الأول: التربية والعمل الدعائي من خلال المسجد في مرحلة التأسيس أو عبر الدعاية الواسعة بالبيانات والمجلات والمنشورات التي توزع على المواطنين في القرية أو الحى. الثانى: تأسيس برنامج للمساعدة الإجتماعية من خلاله تقديم مساعدات مالية وعينية للمواطنين الفقراء. والثالث: وهو عادة يأتى بعد انجاز المرحلتين الأولى والثانية، يتمثل في المنع القسرى لبعض سلوكيات المواطنين بغرض فرض تصورات الجماعة الإسلامية المعنقدية على القرية أو الحى وهو ما يعرف بأعمال "تغيير المنكر"، وبالإضافة الى هذا النوع من العنف، هناك عنف موجه ضد الأقباط بهدف إجبارهم على التعامل مع الغير كمواطنين من الدرجة الثانية.

أن هذا التكنيك فى العمل يتم بصورة مركزية موحدة فى كافة المناطق باستثناءات بسيطة لاتخل بجوهر المحاور الثلاثة، وهو ما نلاحظه فى المنيا وأسيوط وقنا وكذلك فى بعض المناطق داخل القاهرة التى تمكنت الجماعة الإسلامية من اختراقها مثل "عين الشمس" و"امابة". وقد رأينا أن نشير هنا لهذه المحاور بسرعة على أن نعود إليها تفصيلا فى سياق حديثنا عن تجربة الجماعة الإسلامية فى امابة. وسنبدأ هذه الإشارة المريعة بالمسجد.

بلغ عدد المساجد الحكومية عام ١٩٦٢ حوالي ٣ آلاف مسجد وكان عدد المساجد الأهلية حوالي ١٤ ألفاً، وارتفع الرقم في أوائل الثمانينات ليصل إلى ٤٠ ألف مسجد.^{٣٠} ومن خلال هذه المساجد المنتشرة نشطت الجماعة الإسلامية. حيث يحتل المسجد مكانة بالغة الأهمية في العمل الدعائي للجماعة، ففيه يتم إنقاء العناصر الصالحة للانضمام للجماعة، وفيه يحظى الخطيب قوى الحجة أممية فائقة لقدرته على تقديم أفكار الجماعة بطريقة مبسطة تلقى قبولا لدى السامعين. كما أن الجماعة منذ بدء نشاطها تقيم بالمسجد الدروس "العلمية" لفهم وتفسير القرآن والحديث والأهم من ذلك الدعوة للقاءات الأسبوعية مع قادة الجماعة لإيضاح موقفها من الأحداث السياسية والاقتصادية. ويطابق ما تمارسه الجماعة الإسلامية في المسجد مع ما كان يتم في المسجد منذ ظهور الإسلام حيث "كان المسجد مركز ترابط للجماعة الإسلامية وهيكلها المادي الملموس، فلا تكتمل الجماعة إلا بمسجد يربط أفرادها بعضهم ببعض، يتلاقون فيه للصلاة وتبادل الرأي، ويقصدونه للوقوف على أخبار جماعتهم، ويلتقون فيه مع رؤسائهم.^{٣١} كانت نقطة البداية في عمل الجماعة الإسلامية هي المسجد أو الزاوية (المسجد الصغير) الذي تتكون فيه ومن خلاله الجماعة وتمارس أنشطتها الدعائية. يرصد محمد حسنين هيكل أن الجماعات الإسلامية قد قسمت المساجد إلى ثلاثة أنواع: أولها المساجد الضرار وهي المساجد التي بنيت حسب اعتقادهم لأغراض دنيوية (ملك يريد تخليد إسمه، أو أسرة غنية تريد تخليد ذكراها) وكانوا يتجنبون هذه المساجد الدنيوية لأن وجودها لم يكن مؤسسا على عقيدة دينية خالصة، حتى وإن اشتهرت هذه المساجد بأسماء إسلامية بارزة. النوع الثاني المساجد المجهولة - وهي المساجد التي لا يعرف أحد من بناها ولأى سبب - ولقد أعطيت هذه المساجد ميزة الشك، وبالتالي فإن الجماعات الإسلامية لم تقاطعها ولكنها لم تكن تتحمس لها. أما النوع الثالث من المساجد والتي تتحمس لها الجماعات الإسلامية، فإنه النوع الذي كانوا يسمونه (مساجد التقوى) وكانت في معظمها مساجد جديدة صغيرة تقع في أغلب الأحيان في أحياء فقيرة في المدن أو في الريف.^{٣٢}

^{٣٠} عادل حمودة، الهجرة إلى صفح، (قاهرة: دار سينا للنشر ١٩٨٧) ص ٢١٥

^{٣١} عبد الله قاسم، المسجد ودوره التطبيعي عبر العصور (قاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٩) ص ٥٢

^{٣٢} محمد حسنين هيكل، حريق القصب، ص ٤١٢

فى مثل هذا النوع الأخير بدأت تنشط الجماعات الإسلامية فى أسبوط، فأصبح المسجد أداة للتنقيف من خلال تقديم الكتابات السلفية وإصدارات الجماعة الإسلامية ذاتها مثل "ميثاق العمل الإسلامى". هكذا بدأ يظهر الدور التعليمى والتنقيفى للمسجد أو بالأحرى "الزاوية" التى تسيطر عليها الجماعة. تطور هذا الدور مع تزايد أعداد الجماعة فبدأت الدعوة لعقد لقاءات جماهيرية مفتوحة كمحاولة لتبرير مواقف الجماعة فى ممارستها للعنف. استهدفت الجماعة من وراء هذه اللقاءات كسب أكبر تأييد ممكن أو على الأقل تقديم رؤية مخالفة عما تحاول أجهزة الاعلام أن تقدمه للجماهير. وقد تمكنت الجماعة من فرض سيطرتها على العديد من المساجد خاصة فى قرى محافظة أسبوط، ففى مركز ديروط، الذى يضم ٥٢ قرية، يوجد به حوالى ١٥٠ مسجدا تابعا للجماعة.^{٣٣} كانت هذه المساجد بمثابة بؤرة نشاط للجماعة داخل القرية. ومع توسع هذه البؤرة ونموها تسهل السيطرة على القرية بأكملها. حدث هذا بالفعل فى عدة قرى، حيث كانت الجماعة تمارس كافة انشطتها بحرية تامة وتفرض قوانينها الخاصة وتشرف على تنفيذها دون أى معارضة.

وكما سبق وأن ذكرنا فإن محاور عمل الجماعة الإسلامية كانت تتمثل فى المحاور التالية:

أولا: العمل الدعائى

اهتمت الجماعة الإسلامية بالعمل الدعائى على مستويين. الأول هو تربية الاعضاء فكريا والثانى تقديم فكر الجماعة للجماهير من خلال اللقاءات الاسبوعية فى المساجد التى تسيطر عليها الجماعة. ففى مجال التربية الفكرية للأعضاء، إعتمدت الجماعة الإسلامية على التراث الإسلامى "الراييكالى" فى البناء الفكرى لأعضائها، فكان ضمن مائتقره الجماعة للتطوير النظرى كتابات ابن تيمية وابن حنبل ثم أبو الأعلى المودودى. أما كتاب سيد قطب معالم على الطريق فلم يكن يقدم إلى الأعضاء الجدد، حيث تخشى الجماعة من أن يتبنى هؤلاء الأعضاء قضايا التكفير مثلما تأثرت جماعة التكفير والهجرة به.^{٣٤} ثم يأتى بعد ذلك ميثاق العمل الإسلامى الذى أعده د. ناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله وبإشراف د. عيد عبد الرحمن. ويعد

^{٣٣} حوار مع أحد قادة الجماعة فى أسبوط

^{٣٤} المرجع نفسه

ميثاق العمل منذ صدوره فى عام ١٩٨٤ الوثيقة الاساسية لتتقيف أعضاء الجماعة، ونظرا للأهمية الفائقة لهذا الميثاق سنقدم عرضا مفصلا لأهم ما تضمنه فى سياق حديثنا عن هذا المحور فى تجربة امبابية، كذلك سنعرض لنماذج من الادوات التى استخدمتها الجماعة فى عملها الدعائى فى أوساط المواطنين داخل ذات الحى.

ثانيا: مجموعات العمل الاجتماعى^{٣٥}

أدركت قيادات الجماعة الإسلامية أن المواجهة مع الدولة لا تستلزم العنف فقط وإنما أيضا العمل على كسب أكبر تأييد ممكن من القطاعات الجماهيرية لعمل الجماعة. وفى محاولة لإظهار أن الإسلام يحتوى على قيم العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعى ظهرت فكرة انشاء لجان العمل الاجتماعى فى المساجد التى تسيطر عليها. لعبت هذه اللجان دورا حيويا فى دفع نشاط الجماعة وتطورها وساهمت فى خلق رأى عام شبه مؤيد لممارساتها نظرا لما كانت تقدمه من خدمات متنوعة للسكان المحيطين بمساجد الجماعة. فكانت هذه اللجان تقيم فصولا لمحو الأمية والتقوية وتحفيظ القرآن مجانا. كما كانت تقدم بعض الخدمات مثل توزيع السلع الغذائية والملابس على المواطنين الفقراء فى المناسبات المختلفة، وتدفع المصاريف المدرسية للتلاميذ الفقراء كما حدث فى أبوتيج. ولم تكف الجماعة بذلك بل إهتمت أيضا بدراسة المشكلات التى يعانى منها المواطنون مثل الصحة والتموين والمواصلات، وقدمت حلولا لهذه المشكلات. وفى مجال الصحة قامت بإنشاء المستوصفات الإسلامية بالمساجد التابعة لها، وتضم هذه المستوصفات أطباء من أعضاء الجماعة يقومون بالكشف على المرضى ويقدمون إليهم الأدوية من العينات الطبية المجانية التى يحصلون عليها. امتدت الخدمات التى كانت تقدمها لجان العمل الاجتماعى إلى أن وصلت لدرجة إقامة مشروعات إقتصادية صغيرة مثل مناحل العسل ومزارع الدواجن ومشروعات تسمين المواشى وإنتاج الألبان والجبن ومشاعل التريكو والتطريز مما ساهم فى إيجاد فرص عمل لعدد كبير من العاطلين. من جهة أخرى إهتمت هذه اللجان بالقيام بأعمال الصلح بين الأهالى فكانت تعقد المصالحات بين العائلات الكبرى فى حالة نشوب نزاع أو خصومات ثأرية بينها كما تدخلت هذه اللجان فى فض المنازعات اليومية بين الاهالى ووصل دورها فى كثير من الأحيان إلى التدخل لحل المشاكل الأسرية. تمكنت لجان العمل الاجتماعى من تحقيق

^{٣٥} فيما يتعلق بهذا المحور، فقد إعتمدنا على مشاهداتنا لعمل الجماعة فى أبوتيج

الهدف من إنشائها، فهي تقدم الخدمات للمواطنين من جهة وتعمل على تسييد أفكارها بينهم من جهة ثانية وتظهر الجماعة بمظهر الجماعة المؤمنة بتعاليم الدين الإسلامي بشكل شامل كبديل للنظام القائم الذي يعد سببا لكافة المشاكل التي يعاني منها المواطنون من جهة ثالثة.

ثالثا: مجموعات التأمين وپروز الجناح العسكري

أسست الجماعة الإسلامية مجموعات لتأمين أنشطتها من محاولات إجهاضها من قبل الدولة، لم تنشأ مجموعات التأمين فقط لهذا الهدف بل كان من مهامها أيضا الإشراف على عمليات "تغيير المنكر" بالقوة، وهي الفكرة المحورية في عمل ونشاط الجماعة منذ تأسيسها. قامت هذه المجموعات بعمليات تحطيم وإحراق محلات الفيديو ومحلات بيع الخمور، والإشراف على تنفيذ أوامر الجماعة في القرى المسيطرة عليها مثل منع سير السيدات مع غير أقاربهن.

الجداول

جدول رقم ١

التوزيع التسمي للاستثمارات الصناعية على المحافظات
فى الفترة ٥٩/٦٠ - ١٩٧٥

المحافظة	٥٩/٦٠	٦٠/٦١	٧٥
القاهرة	٣٧,٨	٢٤,٨	٤٨,٣٤
الاسكندرية	١٠,٩	١٨,٢	١١,٢٩
بورسعيد	٠,٧	١,٣	-
السويس	١٧,٤	١٢,٤	٢,٣٧
الاسماعيلية	٠,٢	٠,٢	٠,٧١
القليوبية	٣,٥	٥,١	٢,٨٤
للشرقية	١,٧	٠,٥	٠,٣٣
الدقهلية	١	٠,٩	٤,٢٣
دمياط	٠,٤	٠,٥	-
المنوفية	-	٠,٩	٠,٨٤
الغربية	٤,٦	١,٢	٢,٠٢
كفر الشيخ	٠,١	٠,٤	٠,٤٩
البحيرة	٢,٥	٢,٤	٣,٦٧
الجيزة	٠,١	٠,٧	١,٨١
الفيوم	-	٠,٥	-
بنى سويف	-	٠,٤	٠,٠٨
المنيا	٠,٧	١	٠,٧٥
السيوط	٠,٧	١	٠,٢٨
سوهاج	٠,١	١	٠,٣٣
قنا	٣,٨	٢,١	١٠,٨٦
أسيوط	١٣,٨	٩,٥	٤,٨١
محافظات الحدود	-	١٥,٩	٣,٠٥
الإجمالي	١٤٠	١٠٠	١٧٠
نسبة محافظات الصعيد	(٦٤)	٤٠	١٢,٨١

المصدر: بحث: البناء الصناعى فى مصر خلال السبعينات (١٩٧٠ - ١٩٧٧).
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنسية.
وزارة التخطيط.

جدول رقم ٢
قطاع القوى العاملة
النشاط الحرفي بالمحافظة عام ١٩٨٦

م	نوع الحرفة	عدد الحرفيين	نسبتهم المئوية لعدد السكان في المحافظات
١	الزراعة	٣٢٥٦٨٨	%١٤,٤٥
٢	الصيد	٢٠٢٧	%٠,٠٨
٣	المناجم والملح	٢٤٩	%٠,٠١
٤	القرن والتمسح والملح	١٠١٥٧	%٠,٤٥
٥	التجارة	٤٥٢٦	%٠,٢٢
٦	الطباعة	٢٠٨	%٠,٠١
٧	السباحة والمعالم	١٨٩٣	%٠,٠٨
٨	عمال نظافة	٢٥٨	%٠,٠١
٩	مطاعم	٥٦٠٠	%٠,٢٦
١٠	مواد غذائية	٥٤٤٧	%٠,٢٤
	جملة	٣٥٦٠٥٣	%١٥,٤٥

المصدر: الخرائط الاقتصادية للمحافظات الصادر من جهاز التنمية الشعبية ١٩٨٨.

جدول رقم ٣
محافظة أسيوط
تعداد السكان التقديرى عام ١٩٩٢ بالمحافظة

م	مركز	ذكور	نساء	الجملة
١	أسيوط	٣٢٢٣٩٥	٣٠٩٧٥٢	٦٣٢١٤٧
٢	ديروط	١٧٣٦٦٩	١٦٦٨٥٩	٣٤٠٥٢٨
٣	القوصية	١٤٠٦٧٤	١٣٥١٥٨	٢٧٥٨٣٢
٤	منفلوطية	١٥٤٢٤٢	١٤٨١٩٣	٣٠٢٤٣٥
٥	أبوتيج	١٠٩٦٧٧	١٠٥٣٧٥	٢١٥٠٥٢
٦	صدفا	٦٤٦٣٦	٦٢١٠٢	١٢٦٧٣٨
٧	القنايم	٤١١٥٨	٣٩٥٤٣	٨٠٧٠١
٨	ابنوب	١٢١٦٠٣	١١٦٨٣٤	٢٣٨٤٣٧
٩	الفتح	٩٢٠٩٥	٨٨٤٨٣	١٨٠٥٧٨
١٠	ساحل سليم	٥٧٨٦٥	٥٥٥٩٥	١١٣٤٦٠
١١	البدارى	٨٧٠٧٦	٨٣٦٦١	١٧٠٧٣٧
جملة المحافظة		١٤٦٥٠٠	١٣٦١٥٥٥	٢٨٢٦٦٥٥

المصدر: كتاب أسيوط حاضرها ومستقبلها - ١٩٩٣ - كتاب هيئة الاستعلامات.

جدول رقم ٤

الأهمية النسبية للحيازات الزراعية بمحافظة أسبوط

الناتج الحيوي	العدد	%	المساحة	%
أقل من فدان	٧٨٠٦٢	٥٠,٣	٥٠٤٤٣	١٦,٨٥
من ١ - ٣ فكتة	٥١١٦٩	٣٣	١٠٥٠١٤	٣٥,٠٨
من ٣ - ٥ فكتة	١٧٠٨٤	١١	٦٢٠١٢	٢٠,٧٢
من ٥ - ١٠ فكتة	٦٦٧٧	٤,٣١	٤٤٥٦٤	١٤,٨٩
من ١٠ فكتة	٢٢٥٥	١,٤٥	٣٧٢٨٩	١٢,٤٦
المجمعة	١٥٥٧٣٧	١٠٠	٢٩٩٣٢٣	١٠٠

المصدر: حسب من سجلات مديرية الزراعة بأسبوط ووردت في رسالة الماجستير المقدمة من أحمد حسنين على
حول دراسة لنظام الحيازى بقرية الواسطى - محافظة أسبوط إلى كلية الزراعة جامعة أسبوط قسم الاقتصاد الزراعى.

الجدول رقم ٥

توزيع الملكية العقارية وقيمة الأموال بمديرية أسبوط

مقدار الأرض	قيمة الأموال	عدد الممولين	
فدان	جنية	عدد	
٦٦٣٤٣	٦٦٦٩٦	٢٠٨٧١١	لغاية فدان واحد
١١٣٦٧٨	١٠٧٩٠٩	٥٢٩٧١	مايزيد عن فدان لغاية ٥
٥٠٨٦٩	٤٨٧٣٥	٧٤٤٥	مايزيد عن فدان ٥ لغاية ١٠
٤٧٢٩٠	٤٤٩٦٤	٣٤٦٧	مايزيد عن فدان ١٠ لغاية ٢٠
٢٢٧٢٤	٢٢٣٢٩	٩٣٥	مايزيد عن فدان ٢٠ لغاية ٣٠
٢٦٩٨٥	٢٦٦٨٠	٧١٠	مايزيد عن فدان ٣٠ لغاية ٥٠
٣٤٩٧٤	٣٥١١٦	٤٩٢	مايزيد عن ٥٠ لغاية ١٠٠
٢٤٢٣٤	٢٤٥٦٢	١٧٧	مايزيد عن ١٠٠ لغاية ٢٠٠
٣٤٤٧٨	٣٧٠٠١	٩٣	مايزيد عن ٢٠٠
٦٧٣٧			أطيان أكل بحر
٤١٧٩١٢	٤٠٨٩٦٢	٢٨٥٠٠١	الجملة

المصدر: عثمان جعفر الله، بحث عن أسبوط في يومئها بين الحاضر والماضي، ١٩٤٠، مكتبة الجهاد بأسبوط، مودع بالمركز الثقافي الاسلامي بأسبوط.

جدول رقم ٦

رقم	اسم الزراعة	بين الأطنان المستوي عليها طبقا للقانون للسنة ١٩٦١	بين الأطنان المستوي عليها طبقا للقانون للسنة ١٩٥٧
١	القومية	١١٧٥	٢٠
٢	بلوط	١٦٣	٠
٣	بنى رافع	٣١٥	٠
٤	متفلوط	١١٩٥	٥
٥	أينوب	١٢٨٥	٢٢
٦	أسيوط	١٠٣٥	٤٨
٧	الحراسة	يكتشف	٠
إجمالي		٥١٦٨	٩٥
الجملة العامة		٥٢٦٣	

جدول رقم ٧

بيان إجمالي الأطنان

إجمالي المساحة	
٧٢٤٩	استيلاء طبقاً للقانون ١٧٨ لسنة ١٩٥٢
٤٣	أطنان الحراسة ١٩٥٦
٥١٦٨	أطنان استيلاء طبقاً للقانون رقم ١٢٧ لسنة ٦١ ماتم استلامه ويافى حوالى ٦٠٠ فدان جارى استلامها .
٩٥	أطنان أوقاف البر العام .
٣٥٠٠	أطنان أوقاف الخيرية التى سيتم استلامها
٣٥٠٠	أطنان الدير المحرق التى سيتم استلامها
٤٥٠٠	أطنان منطقة ديروط التابعة للمحافظة وتدار الآن بمعرفة مراقبة المنيا وستنضم إلى أسبوط ومساحات أخرى لم تحدد بعد عن الأوقاف القبطية الجارى بحثها بمعرفة التفتيش والمساحة .
٢٤٥٠	أطنان الحراسة التى تديرها المنطقة
٢٦٥٠٥	هذا بخلاف ٦٠٠ فدان جارى استلامها من الأطنان الخاضعة للقانون رقم ١٢٧ لسنة ١٩٦١ والإقاوف القبطية الجارى بحثها بمعرفة تفتيش المساحة بأسبوط .

المصدر : كتاب أسبوط فى عشر سنوات بمناسبة عيد الثورة العاشر ٢٢ يوليو ١٩٦٢ ص ٨٢ - مكتبة المركز الثقافى الاسلامى بأسبوط - مطبعة نهضة مصر .

الهجرة إلى القاهرة

لم يمتد نشاط الجماعة الإسلامية الجهادية إلى القاهرة حتى منتصف الثمانينات وأقتصر مجال نشاطها الأساسي على محافظات الصعيد وبصفة خاصة في المنيا وأسيوط. طيلة عقد كامل من نشاطها (١٩٧٥ - ١٩٨٥) فلم تتمكن الجماعة من خلق بؤر تنظيمية لها داخل القاهرة الكبرى أو وجه بحرى وظل وجودها المؤثر والفعال داخل الصعيد. يرجع ذلك إلى تأثير الرؤية السياسية للجماعة بالواقع المحيط بها، ففى ظل المناخ المحافظ السائد فى الصعيد والأوضاع الإجتماعية والإقتصادية المتدهورة أصبح "أسلوب تغيير المنكر بالقوة" هو الأداة الأكثر إنتشارا فى تكتيكات الجماعة نحو إقامة مجتمعها الإسلامى "من أسفل. لقي هذا الأسلوب إستحسانا من بعض القطاعات الجماهيرية باعتباره عملا إسلاميا صحيحا لا يتناقض كثيرا مع البنية الثقافية السائدة هناك. ومما عزز وضع الإسلاميين فى الصعيد عدم قصر نشاطهم على تغيير "المنكر بالقوة" إنما ساهموا أيضا بفعالية فى تقديم مساعدات للفقراء فى الأعياد والمواسم كما قاموا بتقديم خدمات طبية وتعليمية مجانية. وهكذا تتأكد صورة الجماعة المؤمنة التى تساند الفقراء وتمنع صور "الإنحلال"، وأصبح الطريق مفتوحا أمام الجماعة الإسلامية لتقوية نفوذها وتوسيع قاعدة أنصارها داخل النجوع والقرى التى ظلت تعاني من حرمان واضح وتجاهل من الدولة.

حاولت الجماعة الإسلامية أن تنقل تجربتها فى الصعيد إلى القاهرة بنفس التكتيك إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل حتى منتصف الثمانينات، فسيطرت الجماعة على إتحادات الطلبة فى جامعات الصعيد، لم تتكرر فى جامعة القاهرة رغم المد الإسلامى داخلها. قد يرجع ذلك إلى أن تراث النضال الديمقراطى للطلاب والأساتذة اليساريين والليبراليين كان مانعا أمام الجماعة الإسلامية فى إتباع تكتيكها، كما أن سببا آخر حال دون انتشار الجماعة الإسلامية فى القاهرة وجامعات الوجه البحرى، هو النفوذ القوى لجماعة الإخوان المسلمين الذين استطاعوا سحب البساط من تحت اقدام عناصر الجماعة الإسلامية بفضل خطابهم السياسى المعتدل وتكتيكاتهم التى تنفر من العنف وأسلوبهم

اللين في إقناع الطلاب بأفكارهم، فضلا عن الخدمات التي كانوا يقدمونها. كما لم تتمكن الجماعة الإسلامية من إختراق الأحياء الشعبية القديمة في القاهرة مثل السيدة زينب وباب الشعيرة أو الجمالية، أو الأحياء الراقية مثل الدقي، الزمالك، ومصر الجديدة، لكنها تمكنت من إختراق القاهرة الكبرى في أضعف حلقاتها، في أحيائها العشوائية التي نشأت على حوافها. وهناك تجارب عديدة منها عين شمس والزواية الحمراء وإمبابة والمناطق المحيطة بالعمرانية وبولاق الدكرور وغيرها.

لعل أبرز تجربتين هما عين شمس وإمبابة. تكمن أهمية تجربة عين شمس في أنها كانت التجربة الأولى التي تمكنت الجماعة من خلالها أن تمد جسرا للقاهرة الكبرى بعد عقد كامل من تركيزها في الصعيد. أما في إمبابة فقد تنامي نفوذ الجماعة بها إلى الحد الذي وصفته وكالة "رويترز" الإخبارية العالمية "جمهورية إمبابة المستقلة" وهو ما دفع المؤسسات الأمنية إلى تخصيص ١٤ ألف ضابط وجندي لتنفيذ عملية "تحرير إمبابة".

يعود الفضل في نجاح إختراق الجماعة الإسلامية للمناطق العشوائية المحيطة بالقاهرة الكبرى إلى قيادات الجيل الثاني من الجماعة الذين أفرج عنهم في نهاية عام ١٩٨٤. كانت الجماعة قد قررت أن ترحل هؤلاء القيادات إلى القاهرة خوفا من إعتقالهم بعد النجاح الكبير الذي حققوه في إستعادة نفوذ الجماعة في محافظات الصعيد، وللهرب من المطاردة والمراقبة الأمنية التي باتت تعيق الإستفادة من طاقاتهم.

في هذا السياق اتخذت الجماعة قراراتين أثرا على تصاعد معدل العنف الذي شهدته مصر خلال السنوات المنقضية من عقد التسعينات. كان القرار الأول هو هجرة عدد من قيادات الجماعة من الصعيد إلى القاهرة وكان على رأس هذه القيادات علاء محيى الدين، المتحدث الرسمي للجماعة، وصفوت عبد الغنى، مسئول الدعوة في التنظيم، وطلعت ياسين ممام، المسئول العسكري، كان القرار الثاني هو هجرة عدد آخر من القيادات - أبرزهم على عبد الفتاح أمير الجماعة الإسلامية بالمنيا - إلى بيشاور في باكستان بهدف دراسة الساحة الأفغانية وإمكانيات الإستفادة منها عسكريا في دعم التنظيم داخل مصر.^١

^١ حوار للباحث مع عبد الحارث مدني، المتحدث الرسمي للجماعة الإسلامية عام ١٩٩٣ والذي لقي مصرعه على إثر التعذيب في إبريل ١٩٩٤ وأجرى التحول في فبراير ١٩٩٤

لم تمر فترة طويلة على وصول قيادات الجماعة إلى القاهرة حتى تمكنت سريعا من خلق عدة بؤر ومراكز لنشاطها، بدأت بعين شمس وإنتهت بإمبابه. لقد كانت السرعة القياسية التي تمكنت بها تلك القيادات من خلق هذه البؤر أمرا مثيرا لكثير من الباحثين والمراقبين، لكن هذه الدهشة سرعان ما تزول بعد معرفة الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت غارقة فيها تلك الحواف والتي تعرف باسم "المناطق العشوائية". تلك الخصائص قد ساهمت في استقبال القيادات الهاربة من المطاردة الأمنية باعتبارهم غزاة فاتحين.

تشابه خصائص المناطق العشوائية لدرجة كبيرة. فمن الناحية الجغرافية توجد معظم المناطق العشوائية في أطراف القاهرة لتشكل حزاما عشوائيا حولها. ويمثل الغالبية العظمى من سكانها المهاجرون من الريف إلى المدن، التي تنعم نسبيا بكل المميزات مقارنة بالريف الذي ظل يعاني من إفقار متزايد بسبب التطور المركب اللامتكافئ. ساعد تركيز رؤوس الأموال داخل المدن الكبرى على إبقاء الريف متخلفا وبدائيا، مما أدى إلى تدهور حاد لقطاعات إجتماعية عديدة من سكان، وخاصة العمال الزراعيين الذين تحولوا إلى طاقات بلا عمل. وبسبب تخلف الإنتاج الزراعي في مصر وعدم قدرته على المنافسة عالميا إنهارت بحدّة عملية الإنتاج في الريف، مما تسبب إلى نزوح أعداد غفيرة من الفلاحين الفقراء والعمال الزراعيين إلى المدن أو بالأحرى إلى المناطق العشوائية التي تقتقد الشروط الدنيا للحياة الإنسانية.

وتعود مشكلة العشوائيات إلى بدايات القرن الحالي مع زيادة الهجرة الداخلية سعيا وراء الحصول على فرص العمل. سعى هؤلاء النازحون من الريف للحصول على المسكن الملائم حسب مواردهم الضئيلة في أطراف المدن حيث الأراضي الزراعية، فأقيمت المساكن العشوائية بتكاليف أقل وبلا أي خدمات. ولقد كان مشروع هجرة الريفين تحت وطأة الفقر والجوع إلى المدن محض حلم لم يتحقق، فلم تتمكن أعداد كبيرة من المهاجرين من الحصول على فرصة عمل أو مسكن ملائم. ففي المناطق العشوائية التي شكلت أحمزة الفقر حول القاهرة والتي يشترك ٧٥٪ من سكانها في الأصل الريفي، كان ٤٠٪ من سكان تلك المناطق لا يعملون، في حين تولى ٥٧٪ ممن يعملون مهنا حرفية لا تدر عليهم دخلا مناسباً.^٢

^٢ نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٢/٨/١٩٩٢.

وفى داخل المناطق العشوائية تكمن طاقات متعمدة فى المهاجرين الفقراء من الريف ويشكل هؤلاء القادمون من الريف قطاعا واسعا من البروليتاريا الرثة التى تعيش على هامش عملية الإنتاج. ويزيد من تمرد تلك القطاعات المهمشة الظروف الصعبة التى تحياها داخل مساكن غير آدمية، بينما تغرق القاهرة فى أضواءها المبهرة على مرمى أبصارهم. لذلك يعد معرفة الدور السياسى والإجتماعى الذى يلعبه الهامشيون مسألة مهمة لكل من يحاول دراسة الآليات والأساليب التى إستخدمتها الجماعات الإسلامية بنجاح معهم.

يرصد د. نور فرحات ملاحظة مهمة فيما يتعلق بالدور السياسى للهامشين، ففى رآيه أن "سكان هذه الأحياء - العشوائية - من الهامشين قد جاءوها وأقاموا فيها وهم مازومون إجتماعيا وأداروا حياتهم بأسلوب الإدارة الأهلية للآزمات. فقد سادت فى هذه الأحياء قوانينها الخاصة المتميزة تماما عن قوانين الدولة. ويخطئ من يظن أن سكان هذه الأحياء العشوائية يعيشون بلا قانون، ولكن الصحيح والصائب أن القانون الذى ساد فى هذه الأحياء ليحكم علاقات سكانها من الهامشين هو قانون مختلف ومتميز، وفى أحيان كثيرة مخالف للقانون الذى تسنه الدولة فى جريدتها الرسمية". وكما يرى د. فرحات فإن "ظاهرة التعدد القانونى أو تجاوز القانون الشعبى بجوار القانون الرسمى توجد فى مجتمعات المدن فى الأوقات التى تتخلى فيها الدولة ولو جزئيا عن واجبها فى تقديم الخدمات الإقتصادية أو الإجتماعية لمواطنيها أو لقطاعات منهم". يمثل ما سبق الإطار العام الذى يحيط بالأحياء العشوائية والذى أتاح الفرصة للجماعة الإسلامية أن تحكم سيطرتها على منطقة إمبابه وتعلن قيام "المجتمع الإسلامى فى دولة إمبابه المستقلة".^٣

إمبابه: يوتوبيا هذا المجهول

يسكن إمبابه حوالى مليون نسمة وتعد نموذجا حيا وواقعيا لما يطلق عليه الأحياء العشوائية. إلا أن حى إمبابه ينفرد بميزات محددة فى الشكل والمضمون، فمع ثورة يوليو ١٩٥٢ تحولت إمبابه إلى مدينة صناعية، وأقيم بها مصانع ومستشفيات ومدارس للتعليم الإبتدائى وسط المزارع، وتحولت الأراضى الزراعية إلى مناطق للإسكان

٣. نور فرحات، فى العطف والسياسة فى الوطن العربى، أسامة الفزالى حرب (محررا)، (عمان : منتدى الفكر العربى ١٩٨٧) ص ٩٩ وما بعدها.

العشوائية. ارتبطت إمبابة خلال فترة السبعينات بالنشاط اليسارى نتيجة لطبيعتها العمالية والشعبية وأصبحت من المراكز الحصينة لترويج الأفكار الاشتراكية. وكانت مناطق شارع الوحدة، المنيرة الشرقية، المنيرة الغربية، البصراوي والكيت كات وترعة السواحل مراكز لتصدير النشاط اليسارى وطبع المنشورات والدعوة إلى التظاهر. وتعد إمبابة أول حى فى القاهرة الكبرى خرجت منه مظاهرات إبتقاضة ١٩٧٧ للإحتجاج على إرتفاع أسعار بعض السلع الغذائية والإستهلاكية. ومع تنامي المد السياسى المعارض أصبحت إمبابة أهم المناطق التى استطاع اليساريون أن يسيطروا عليها وجعلوا منها مركزا لإعداد الكوادر المناهضة لسياسة الحكم والتى تعمل ضد الحرمان وقلة الدخل والفوارق الطبقيّة وإنتشار الأمية والإهمال الحكومى. ومع الوقت ظهرت تشكيلات إجرامية تفرض نفوذها وسطوتها على أهالى إمبابة، وفى منتصف الثمانينات ظهرت بؤرا أخرى لم تكن يسارية أو جنائية هذه المرة ولكنها كانت إسلامية.

لكن كيف تم ذلك ؟.. هذا ما حاولت فهمه من خلال زيارات عديدة قمت بها لمنطقة إمبابة. وأروى هنا مشاهداتى للأحداث.

أسبوعان من الانتظار قبل أن أتلقى موعدا للقاء الأمير. كان الموعد المضروب بعد صلاة المغرب بمسجد خاتم المرسلين بمنطقة "المنيرة الغربية" فى أحد أيام الثلاثاء فى شهر أغسطس عام ١٩٩٢ أما الأمير الذى كان على أن أعبر مسافات زمنية ومكانية للقاءه فهو الشيخ محمد القماش، أمير الجماعة الإسلامية بإمبابة.

وفى اليوم المحدد شددت الرحال إلى "دولة إمبابة المستقلة". ترتبط هذه "الدولة" بالقاهرة، عاصمة جمهورية مصر العربية، بطرق برية تغطيها الأتربة والمطبات ويعبرها صناديق صفحية تعرف تجاوزا بـ"الميكروباس". كان نفق إمبابة هو نقطة "إقلاع" هذا النوع من المواصلات، ولا يحتاج الراكب لبحث طويل حيث ترشده أصوات الأطفال العاملين على هذه السيارات... "منيرة.... منيرة واحد منيرة".

يختفى الأسفلت وتستقبلنا مطبات الطريق المترب. تتوالى المطبات فيتلاصق الراكبون "المحشورون" بأعداد تفوق حمولة السيارة. ويفعل جر أغسطس فعلته ويحيل الأجساد إلى كتلة لحم متداخل لا يميزها من بعضها إلا فحيح الأنفاس الثقيلة والحارة.

وتتنافس تكتكات "صواميل السيارة المتهاكمة مع أصوات الباعة الجائلين في صك الأذان لكن الفوز في هذه المنافسة يكون من نصيب الطفل، الذي يصرخ طالبا لمزيد من الركاب!

عند نقطة الوصول إلى منطقة "المنيرة" يستعير المواطنون خفة حركة البهلوانات حتى يستطيعوا عبور حوايط حديدية شائكة وقضباناً حديدية. تستمر الرحلة الصعبة ولا يبق منها إلا عبور "مناطق" الباعة الجائلين وتلال الزباله التي تحتل الطريق بجوار قضبان القطارات.

بعد نجاحي في الوصول إلى "المنيرة الغربية" كان صوت ميكرفون المسجد هو دليلي إلى المكان المقصود. أما الرسالة التي يبينها المتحدث ذو النبرات المتشنجة الغاضبة فهي "الرصاص بالرصاص قصاص"، "قتيلاً بقتيل"، "قتلنا في الجنة وقتلهم في النار". عندما وصلت إلى المسجد كان يردد تلك العبارات الغاضبة حوالي ٦٠٠ شخص يرتدي أغلبهم جلابيب وأغطية رأس بيضاء. ويصبح من السهل تمييز اللهجة الصعيدية في حناجر هذه الجموع.

وبحماس، لا يقل إلهاباً عن حماس مذيعي التلفزيون المصري عند إعلانهم عن إعتلاء رئيس الجمهورية المنصة لإلقاء خطابه، قدم المتحدث الشيخ يحيى على ليلقي كلمته.

والشيخ يحيى هو مبعوث الجماعة الإسلامية في أسبوط للأشراف على أعمال التنظيم في إمبابه ولحمائته من ملاحقات أجهزة الأمن في الصعيد.

يتقدم الشيخ إلى "الميكروفون" ممثلنا زهوا بإقامة "الجمهورية الإسلامية في إمبابه". ومع صيحات الأخوة المفترشين الأرض: "الله أكبر... الله أكبر" يخرج صوت الشيخ يحيى مفعماً بالثقة في جماهيره، التي ستفديه بأرواحها. أما الخطاب فكان عبارات متواصلة من تحدى أجهزة الأمن قال الشيخ علنا: "لن يستطيعوا القبض علينا... وإذا حاولوا سوف تنفجر حمامات الدم في شوارع إمبابه جناحنا العسكري يتطور ولن يتوقف عن العمل".^٤

^٤ نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٢/٨/١٩٩٢.

وهنا كان على أن أدرك أن الصندوق الحديدي المزدهم بالركاب ومطبات الطرق المتربة والحوائط والقضبان الحديدية وئلال الزباله وصراخ الطفل لمزيد من الراكبين... كانت جميعها مقدمات طبيعية لـ "دولة مستقلة" يحكمها الشيخ ويرد فيها مريدوه: "قتل بقتل".

وإذا ركزنا العدسة على منطقة إمامه سنكتشف إلى أى حد كان سهلا أن يسيطر الشيخ "يحيى على" على هذا الحى معلنا قيام المجتمع الإسلامى فى "دولة إمامه المستقلة". وفى الواقع فإن الشيخ يحيى القلم من أسبوط لم يشعر قط بإغتراب داخل إمامه. فهذا الحى لا يختلف من حيث الأوضاع السياسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية عن "ديروط" حيث منشأ ومنطقة نفوذه ونفوذ الجماعة الإسلامية. كما لا يختلف مكانه من حيث أفكارهم وعاداتهم وتقاليدهم عن الناس هناك، بل إن الصعابدة يشكلون أغلبية واضحة داخل إمامه. إذا كان الشيخ "يحيى" ومن سبقوه من قيادات الجماعة الإسلامية جاءوا إلى إمامه بعد أن هاجروا من الصعيد إلى القاهرة الكبرى بحثا عن نفوذ أو هربا من الأمن، فإن كثيرين من الريفيين البسطاء من فقراء الصعيد نزحوا من قراهم بحثا عن الرزق بعد أن إشتد عليهم الفقر فى نجوع وكفور جنوب الوادى.

كانت كل الظروف فى إمامه مهيأة لإستقبال قيادات الجماعة الإسلامية، هى ذاتها نفس الظروف التى ساعدتهم على النمو والإنتشار فى الصعيد. فلم يكن صعبا أن تنشأ بالقرب من القاهرة وعلى حوافها "ديروط" أخرى. وبدا الأمر وكأن الجماهير التى إقتنعت بأفكار الجماعة الإسلامية فى نجوع الصعيد وكفوره قد قررت الرحيل مع قيادات الجماعة ليستقر المطاف بالطرفين فى أحزمة الفقر حول القاهرة.

حتى منتصف الستينات كان حى المنيرة الغربية، أهم أحياء إمامه والذى تتركز فيه الجماعة الإسلامية ويعقد أعضاؤها مؤتمراتهم الجماهيرى فى أحد مساجده الصغيرة، مقلب قمامة وأرض زراعية. ومع أزمة الإسكان تحول المكان إلى منطقة سكنية جرى بناؤها فى غفلة من الزمان دون أن تمتد لها خدمات البنية الأساسية. داخل الحى تنتشر الحوارى والأزقة الضيقة، أما المنازل فهى متلاصقة ومتجاورة فى كافة الأشكال الهندسية، مربعات ومستطيلات وأحيانا أشكال ملتوية. وعادة تكون خصوصية ساكنيها مجروحة، فضيق الحوارى يمكن كل جار من أن يرى ويسمع تفاصيل حياة الجار الآخر من الشبلييك التى تكاد تتلاصق. أما المدارس أو الوحدات الصحية أو مراكز

الشباب أو الأتوبيسات العامة، فمحض خيال، لا وجود لها في الحى الذى يسكنه نحو ٦٠٠ ألف مواطن.^٥

وفي دراسة حديثة كانت نسبة الأمية بين أفراد عينه من الحى ٤٢٪ بين الرجال و ٥٧٪ بين الزوجات و ٤٩٪ من الأبناء فوق سن العشر سنوات. وبلغ عدد الذين لديهم أولاد لم يلتحقوا بالتعليم أو يتموا مرحلة تعليمية ٧١٪. فسر عزوفهم عن تعليم أولادهم بارتفاع تكلفة التعليم والحاجة للأولاد للمساعدة فى مصروفات الأسرة وبعد المدارس عن السكن وبأن التعليم لا يوفر الدخل المناسب بعد التخرج، لذلك فإن ٢١٪ من الأبناء أقل من سن الخامسة عشرة يعملون و ٤٠٪ ليسوا تلاميذ ولا يعملون و ٣٥٪ يعملون كحرفيين. لا يجد هؤلاء الذين حرموا من التعليم تحت ضغط الفقر مكانا يفرغون فيه طاقاتهم أو يمارسون فيه أنشطة ترفيهية إلا فى الشوارع المتربة التى تستحوذ على ٤٣٪ من وقت فراغهم. كما يقضون ٢٠٪ من أوقاتهم فى لعب الكرة، ويقضون ٥٪ من أوقاتهم داخل مراكز الشباب التى تبعد عن الحى. ولا يوجد داخل حى المنيرة أى مستشفيات أو رعاية صحية، لذلك ترتفع نسبة وفيات الأطفال. ٧٥٪ من أفراد العينة توفى طفل أو طفلان من أبنائهم النسبة الباقية تتراوح حالات وفيات الأطفال لديهم من ثلاث إلى أربع حالات. ويزيد من وطأة غياب الرعاية الصحية أن ٣٢٪ من منازل الحى لا يوجد بها صرف صحى و ٢٤٪ بلا مياه عمومية^٦ ولأن حى المنيرة حديث نسبيا نشأ مع التوسع العشوائى لمنطقة إمبابة، فقصده المتزوجون حديثا من الشباب، ٦٥٪ من الأزواج ذكورا وإناثا ما بين سن العشرين والأربعين، ينجبون على الأقل أربعة أولاد، ٧٣٪ من هؤلاء الأولاد أقل من ٢٠ عاما، تحديدا ٨٧ ألف شاب ما بين ١٥ و ٢٠ عاما، ٧٧ ألفا فوق العشرين غير ١٢٥ ألفا أقل من ١٥ سنة^٧.

ويشكل المهاجرون من وجه قبلى تواجدا ملموسا بين سكان حى إمبابة، ولهم أماكن تكاد تكون قاصرة عليهم، مثل عزبة " الصعايدة " التى تحظى الجماعة الإسلامية

^٥ ممدوح لوالى، سكان العشش والعشوائيات الخريطة الإسكندرية للمحافظات (القاهرة: مطبوعات نقابة المهندسين د ت)

ص ٢٦٢ بتصريف

^٦ نفس المرجع

^٧ إقبال الأمير السمالوطى " نحو نموذج تنموى لمواجهة إحتياجات المجتمعات الحضرية المتخلفة بالتطبيق على مجتمع المنيرة الغربية - محافظة الجيزة عام ١٩٨٩- مشار إليه فى ممدوح لوالى، سكان العشش والعشوائيات الخريطة

الإسكندرية للمحافظات، ص ٧٩ ووما بعدها.

بوجود مؤثر داخلها تعود نشأة العزبة إلى نهاية العشرينات من هذا القرن. عقب وصول عبد النعيم عسران أحد المهاجرين من قنا، استقر به المطاف في حي الزمالك حيث رزق بوظيفة في أحد المنازل، وسرعان ما أبرق لأهله ليتبعوه. نزح بعضهم للزمالك ليستعين بهم في أعمال خدمة المنازل، وأقاموا جميعا في تجمع صغير يتكون من عدة عيش. عام ١٩٢٤ قررت الهيئات الإدارية هدم العيش وتعويس عسران بقطعة أرض كبيرة في إمبابة حفاظا على جمال حي الزمالك. لكن عسران وأقاربه بسطوا نفوذهم على أراض مجاورة واسكنوها قوة العمل الرخيصة القادمة من قنا. في الستينات قصد إمبابة وعزبها مجموعات عديدة من المهاجرين القادمين من وجه قبلى، حيث تكونت عائلات كبيرة منها عائلة "الصغير" والفراشطة" من فرشوط وعائلة "النصار" من قنا وغيرهم.^٨

اصطحب أبناء الوجه القبلى كل قيمهم وأعرافهم مثل الصراعات القبلية، معارك الثأر، التحاكن بين العائلات من أجل فرض السيطرة. وإرتفاع معدلات البطالة بين الشباب داخل حي المنيرة، ترعرت التشكيلات الإجرامية في ظل هذا الوضع، تنشب المعارك وتكثر الصراعات، وتفرض قوانين لا علاقة لها بالقانون الرسمى تعتمد على اعراف وتقاليد العائلات الكبيرة وعناصر الإجرام، ويقع الناس البسطاء الذين لا ينتمون إلى عائلة كبيرة أو تشكيل إجرامى بين المطرقة والسندان. يساعد على استمرار هذا الوضع، غياب الشرطة، حيث يبعد أقرب قسم شرطة عن المنيرة الغربية نحو كيلو مترين، ولا يمكن لمسئولى الشرطة الانتقال من القسم إلى الحي نظرا لصعوبة الطريق الملى بالحفر والمطبات والحوارى. أما عن نقطة المنيرة، فقد وصفها مسئول أمنى بأنها لا تكفى لفض مشاجرة كبيرة بين العائلات، وقال محذرا من استمرار هذا الوضع وعدم تحويل النقطة إلى قسم شرطة وإمدادها بقوة كافية "فإن الإستغناء عنها أفضل، حتى لا يستهتر بها أحد".^٩

باختصار كان الوضع في إمبابة ملانما ليروز قوة سياسية تملأ الفراغ السياسى والاجتماعى والأمنى. لذلك لم يندشم الباحث عندما وصل إلى مؤتمر الجماعة

^٨مدوح الوالى، سكان العيش والشرقيات الخريطة الإسكانية للمحافظات، ص ٢٦٠ - ونبيل عمر، جريدة الأهرام،

١٩٩٢/١٢/٨

^٩نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

الإسلامية ووجد أغلب الحضور من الشباب، وأن خطاب الجماعة كان معبرا عن الشعور بالقوة والسلطة والهيمنة. لقد تمكنت الجماعة من توفير الأمن عبر مجموعاتها المعروفة "بمجموعات التأمين"، وهي عناصر تمنع أية أنشطة مخالفة لتصورهم الإسلامى عن المجتمع المنشود. كما لم تتوان الجماعة عن التدخل لصالح الفقراء معدومي الحيلة و "العزوة" فى مواجهة عتاة الإجرام أو أصحاب النفوذ. كما تمكنت الجماعة من إقرار قانونها، باعتبارها سلطة، لها قوات أمنية تسهر على تطبيقه وإحترامه. وإستطاعت الجماعة أن تلعب دورا هاما فى تخفيف عبء الأزمة الاقتصادية على المطحونين، حيث جرى توزيع أموال عليهم بعد أن إقتطعوها من الأغنياء كأنهم "روبين هود" هذا العصر، وإن كان فى صورته هذه، قاس وعنيف وطائفى يميز بين الفقراء على أساس دينهم أو أفكارهم. أما الفراغ السياسى فقد ملأته الجماعة ببراعة بخطابها المتحدى للدولة فالتف حولها الشباب الذى لم ير من هذه الدولة خيرا أو عونا. المجتمع الإسلامى من أسفل

لكن كيف تمكنت الجماعة الإسلامية من بناء نفوذها الفكرى والجماهيرى داخل إمبرابه. وما هى الآليات والأساليب التى إستخدمت فى بناء هذا النفوذ ؟.. كيف نشأت الجماعة.. وتطورت.. وتفاعلت مع القضايا المثارة فى إمبرابه ؟

يقول أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبرابه، وهو من أوائل المنتمين للجماعة ولكنه فضل عدم ذكر إسمه تجنباً للملاحظات الأمنية: "يعود عمل الجماعة الإسلامية فى إمبرابه إلى منتصف الثمانينات بواسطة خلية صغيرة من أعضاء الجماعة المفرج عنهم بعد قضية اغتيال السادات وكان أبرزهم رفاعى أحمد طه (المتهم رقم ٤٣ فى قضية تنظيم الجهاد - صدر ضده حكم بالسجن خمس سنوات، غادر إلى أفغانستان عام ١٩٨٩، وأشرف على معسكر "الخلافة" للجماعة الإسلامية هناك. وهو الآن فى المجر حيث قدم طلب لجوء سياسى) الذى كان مطاردا فى الصعيد. فى هذا السياق عقدت هذه الخلية عدة لقاءات مع مجموعة من الشباب يسكنون فى حى إمبرابه ومن أبرزهم، عصام الجندى (من محافظة المنوفية)، وعلى عبد الظاهر (من أسبوط)، وعرفان الخولى (سوهاج)، وعرفان عبد الخالق (من الفيوم) وجميعهم قدموا من محافظاتهم مع عائلاتهم وأسراهم وسكنوا حى إمبرابه منذ فترة طويلة قبل إنضمامهم للجماعة الإسلامية... وركزت قيادة الجماعة على تربية هذه المجموعة فكريا من خلال حلقات نقاشية...

كانت أبرز الكتابات التي أستخدمت في هذا الشأن "ميثاق العمل الإسلامي" الذي يلخص إجمالاً وجهة نظر الجماعة تجاه القضايا المختلفة.. وقد شارك الدكتور عمر عبد الرحمن في بعض الندوات عقب توسع هذه المجموعة.. وبادرت تلك المجموعة بدعوة شباب آخرين للانضمام إلى العمل.. وقد تجلوب عدد كبير مع هذه الدعوة، لقد شعرنا بأن هؤلاء الشباب، وكأنهم كانوا في إنتظارنا منذ فترة، فشاركوا على الفور في أنشطة الجماعة في إماميه. في الواقع كان الشباب يقابل دعوتنا بالانضمام إلينا بحماس، لقد كانت صورة الجماعة (المعروفة إعلامياً باسم الجهاد) زاهية، فهي التي تمكنت من اغتيال السادات. لقد ساعد عملنا في إماميه التغطية الإعلامية الواسعة لقضية الاغتيال. وفي الواقع جاء توسعنا على حساب الجماعات الأخرى مثل الإخوان المسلمين التي لم تتمكن من جذب الشباب لأن أفكارها كانت "ماتعة" ولا ترغب في التصادم مع الدولة".^{١٠} ويضيف المتحدث من الجماعة الإسلامية "كان عملنا يتم ويتوسع دون إستقرازاات أمنية، أو تدخل من أجهزة الأمن، وهو ما أتاح لنا فرصة أفضل في النمو.. وبعد فترة قصيرة أصبحت الجماعة الإسلامية قوة مؤثرة في إماميه، يحسب لها الجميع ألف حساب... وسيطرت الجماعة على خمسة مساجد في إماميه، أبرزها مسجد الإمام بالله (شارع الإعتماد) والإخلاص (شارع الأقصر)، الدعوة، خاتم المرسلين (شارع البصر اوى)، ومسجد الدعوة بأرض الجمعية المحيطة بالمنيرة الغربية. وتم توزيع قيادات الجماعة الإسلامية في إماميه، ليتولى كل منهم مسجداً.. بالإضافة إلى هذا التقسيم على أساس المساجد، تم تقسيم المناطق التي تتبعها إماميه إلى عشر مناطق، أختير لكل منها قائد محلي يتبع لقيادة الجماعة في إماميه التي ذكرنا أنها تولت مسئولية مساجد الجماعة، وبهذا التقسيم أصبح وجود الجماعة فعال في إماميه، شوارعها الرئيسية وحواريها، وكذلك مساجدها.. هذا الوضع أتاح لنا سهولة في الحركة.. وسهولة في تبليغ دعوة الجماعة.. وأيضا وفر لها قاعدة معلومات ثرية عن المشاكل التي تعاني منها كل منطقة. في هذ السياق جرى تفويض قادة المناطق في إختيار الأسلوب الأنسب للعمل في مناطقهم، شرط ألا يخرج هذا الأسلوب عن الإطار العام لعمل الجماعة".^{١١}

^{١٠} حوار للباحث مع أحد قادة الجماعة الإسلامية في إماميه، رفض ذكر اسمه، يناير ١٩٩٤.

^{١١} نفس المرجع

كانت "تربية" العناصر الجديدة من شبان الحى تتم على يد قيادات الجماعة فى المساجد الصغيرة "الزوايا" التى تسيطر عليها. كان القائد "المحلى" فى شارع أو منطقة، ينتقى الشباب المتحمس الذى يبدى تعاطفا تجاه أفكار الجماعة. والذين يجرى إختيارهم من خلال أعمال "الدعوة الفردية" التى يقوم بها القائد المحلى بين جيرانه فى الشارع أو أصدقائه وزملائه.

فى هذا السياق تشدد توجيهاات الجماعة على أهمية العمل فى الشارع لتجنيد عناصر جديدة للجماعة، وعلى أن يظهر القائد بمظهر إسلامى وأن يكون ودودا مع جيرانه ولا يكل عن دعوتهم للعمل الإسلامى. وتعطى الجماعة أهمية كبرى لهذا العمل، الذى يعد مصدرا أساسيا لنمو العضوية، وإعتبرته مشروعا هاما يتحمل "كل واحد منكم - يقصد القادة المحليين - على عاتقه مسئولية إنجاح هذا المشروع والعمل به بإخلاص وإجتهد وليبذل كل واحد منكم جهده وليستفرع وسعه هداية أكبر عدد... وأخيرا ينبغى أن ننبه إلى أن هذه الصورة من صور الدعوة لا تحتاج إلى إذن أمير فلا يصح أن نتركها بحجة إنتظار أمر الأمير أو القائد".^{١٢}

كانت عمليات "التربية" العقائدية للأعضاء الجدد تتم داخل "الزوايا" لإعتبرات أمنية، فهى أقل حجما وأكثر سيطرة. ويمكن إكتشاف أى غريب بسهولة. من الملاحظ أن أغلب الأعضاء الجدد شباب صغير لا تتجاوز أعمارهم ١٨ عاما.. وفيما يبدو، لأن هؤلاء هم الأكثر حماسا والأشد مخاطرة، والأنف تصرفا، وهو ما يتلاءم مع الخطاب السياسى المتشدد للجماعة.^{١٣}

ولا يختلف أسلوب تربية العناصر الجديدة فى "الزوايا" عن المتبع فى كافة المناطق التى تسيطر عليها الجماعة الإسلامية، وتمثلت فى المادة الفكرية التى تداولتها من قبل فى أسبوط، مثل "ميثاق العمل الإسلامى" و "من نحن وماذا نريد" ودوريات مثل مجلة "كلمة حق" التى دأبت على عرض بعض المقالات المعنية بمسألة التربية الفكرية.

^{١٢} مجلة كلمة حق - العدد السابع - محرم ١٤١٣ هـ - ص ٥٨ وما بعدها. بدون نشر

^{١٣} نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

وسنعرض سريعا لأبرز نماذج المادة الفكرية وهو ميثاق العمل الإسلامى. يتضمن "الميثاق" الرؤية الفكرية للجماعة الإسلامية والتي قد جرى اعدادها داخل السجن من قبل قيادات الجماعة التاريخيين مثل ناجح إبراهيم، أمير الجماعة فى أسبوط.

يمثل "ميثاق العمل الإسلامى" مرشد العمل لأعضاء الجماعة الإسلامية فى طريقهم للدعوة حتى يطبق شرع الله وتقام الدولة الإسلامية. لذلك فقد حرص معدو ميثاق العمل على أن يكون موجزا وشاملا فى نفس الوقت لكافة المسائل التى تعترض طريق الدعوة ولذا نقدم ميثاق العمل الإسلامى تبينا وتوضيحا وتذكيرا بأسس شرعية ما كان لها أن تغيب عن أى حركة إسلامية يهملها أن تلتزم وتنشط فى كل أمورها بالشرع الحنيف". وبعد ذلك يبدأ الميثاق فى الإجابة على سبع أسئلة لتحديد الإطار الذى تعمل فيه الجماعة، ويقدم الميثاق الإجابة على هذه الأسئلة مستعينا بكافة الآيات القرآنية التى توضح منهج الجماعة ورؤيتها بالإضافة إلى الأحاديث النبوية وأقوال أئمة السلف ويتضمن الميثاق عدة بنود أساسية هى:

أولاً: غايته: يعتبر الميثاق الإسلامى أن الغاية هى رضى الله، غاية تتصاغر أمامها بل تتلاشى كل الغايات. ويؤكد أن هذه الغاية هى التى تساعد المسلمين على عدم العيش فى الذل على سطح الأرض. ويرفض الميثاق أية غاية أخرى غير رضى الله، حتى لا يقع المسلمون تحت طائلة سخط الله، من هنا يأتى رفض كافة البدائل الفكرية الاجتماعية التى تطرح على الناس. لذلك فإن الميثاق يرفض أن تكون غاية المسلمين تحقيق الاشتراكية أو الديمقراطية ويعتبرهما محض ضلال.

ثانياً: عقيدته: يعرف الميثاق العقيدة بأنها "يقين" يستقر فى القلب فينعكس على الفور أعمالاً للجوارح. ويلخص عقيدة الجماعة الإسلامية فى عدة نقاط هى الإيمان بالله وعدم الرضى بغيره حكماً ومشرعاً والخروج على الحاكم المستبد الذى يستبدل شرع الله. ويؤكد الميثاق أن هذه العقيدة تخرج صانعها من ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، فالعقيدة وفقاً للميثاق هى الإيمان وإتباع أحكام الله لأنه هو الخالق وهو الأعلم بمصلحة خلقه.

ثالثاً: فهمنا: يعرض الميثاق لفهم الجماعة للإسلام بشموله لذلك يستنكر الميثاق أن يدعى أحد بأنه مسلم إشتراكى أو ليبرالى أو علمانى، ويرى أن ذلك فهما مشوها للإسلام، فمهم أعداء الإسلام ليحاولوا تمزيقه فى عقول المسلمين وتشويه صورته

ومسوخ حقيقته، والإسلام دين شامل ينظم كل ما تحتاجه البشرية ولا يمكن تجزئته ولا بد من إتباع تعاليمه وفق ما رأى السلف الصالح، وبدون هذا الإلتباع يكون الإمتثال للإسلام مجرد دعوى كاذبة أو بدعة فاجرة.

رابعاً: هدفنا: يحدد الميثاق هدف الجماعة الإسلامية بأنه " إقامة الدين كله فى كل نفس وفوق كل شبر من الأرض، وإقامة الدين بهذا المعنى يتحقق إذا ما نجحنا فى تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة" ويورد الميثاق ثلاثة طرق لانتقاد الخلافة:

١. الإستخلاف

٢. ببيعة أهل الحل والعقد

٣. الإستيلاء

ويؤكد الميثاق أن دولة الخلافة هى " الترجمة الصحيحة للإسلام، وهى الكيان الأوحد الذى يتجسد فيه الإسلام شاملاً، وتقوم من خلاله شريعة الرحمن كاملة".

خامساً: طريقنا: يحدد الميثاق طريق العمل من خلال الدعوة والجهاد، فالدعوة هى أداة تغيير المفاهيم لدى الناس لتحقيق العودة للدين الإسلامى، أما فيما يتعلق بالدولة فلا بد من الجهاد ضد الحكام العلمانيين حتى يتم التمكين لدين الله. ويطالب الميثاق بأن يتم تحقيق ذلك من خلال تشكيل الجماعة بهدف العمل الجماعى، فهذا هو السبيل الأوحد الذى به تتحول الأهداف إلى إرادة وعزم تترجم بدورها إلى خطط عمل وخطوات تحقق المراد منها بإذن الله ليصير الأمل إنجازاً والحلم حقيقة ويتحقق الهدف.

سادساً: زادنا: يعتبر الميثاق زاد أعضاء الجماعة الإسلامية فى طرقها للعمل من أجل إقامة شرع الله هو التقوى واليقين والتوكل والشكر والصبر والزهد وإيثار الآخرة. ثم يتناول بالشرح كل عنصر من عناصر الزاد السابقة لتعين الجماعة على السير فى درب الدعوة ليتحقق لهم النصر على أعدائهم الرافضين لتطبيق شرع الله.

سابعاً: ولاؤنا وأعدائنا: يحدد الميثاق ولاء الجماعة بأنه لله ويؤكد أن هذا الولاء هو الأداة التى توحد المؤمنين فى جماعة واحدة. أما أعداء الجماعة الإسلامية - حسب - ما يعرض الميثاق - هم الظالمون من الكافرين والعصاة المذنبين من المسلمين.

يتضح من العرض السابق لميثاق العمل الإسلامى، أن الجماعة الإسلامية تقدم لأعضائها بناء فكريا مغلقا يستمد مرجعيته الأساسية من النصوص الدينية وتراث السلف. ويتميز هذا البناء بأنه معادى لكافة النظريات والمناهج الإنسانية، فهو ينطلق من فرضية أساسية وهى أن الله هو الخالق ويجب إتباعه وإن ما يرد فى الميثاق جزء من إتباع أوامر الله ونواهيه، وبناء على ذلك نستطيع أن نتوقع أن يقف متلقى هذا البناء على النقيض من كافة الدعوات التى تصورها الجماعة على أنها مخالفة لتعاليم الخالق. من جهة أخرى يقدم الميثاق الرؤية الحركية التى ينبغى على العاملين فى مجال الدعوة الإلتزام بها. تتضمن هذه الرؤية طريق الدعوة وضرورة إحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الحكام "الكفرة" الرافضين لتطبيق شرع الله. إن ميثاق العمل الإسلامى هو بمثابة المرشد فى عمل الجماعة الإسلامية، لذلك فإن كل ما جاء به يجب التعامل معه من خلال فهم طبيعة الظروف الاجتماعية التى أفرزت هذا الميثاق، علاوة على الأخذ فى الاعتبار طبيعة متلقى الخطاب الميثاقى. الغالبية العظمى من هؤلاء المتلقين من أبناء الشرائع الدنيا من البرجوازية. الصغيرة من خريجي الجامعات والمعاهد الفنية والذين يجدون فى الميثاق وما يطرحه من حلول طريقا للحصول على وضع اجتماعى أفضل قد لا يكون متاحا إلا إذا تمكنوا من فرض رؤيتهم - الميثاق - على الواقع بدعوى تطبيق شرع الله.

وقد تضمن "الإطار العام" الذى وضعته قيادة الجماعة للعمل فى إيمابه، ثلاثة محاور أساسية حسبما يرى الباحث من خلال تجربته الذاتية. اعتمدت هذه التجربة على متابعة العمل هناك عبر زيارات عديدة للمنطقة. وجميعها - المحاور - تتماثل مع ذات الإطار المتبع فى مناطق مختلفة مثلما اشرنا فى تجربة أسيوط يدعونا ذلك للإعتقاد أن عمل الجماعة الإسلامية كان يدار بصورة مركزية محكمة. بناء على ما سبق سنركز فى عرضنا لهذه المحاور على ما هو جديد أو ما لم يتضح بصورة كافية أثناء حديثنا عن هذا الإطار فى تجربة أسيوط. لذلك سنورد مقتطفات مطولة من وقائع أحد اللقاءات الأسبوعية التى كانت تجريها الجماعة فى إيمابه. وأخيرا يمكن القول بأن هذه المحاور الثلاثة تشكل مجتمعه أسلوب الجماعة فى إقامة المجتمع الإسلامى من أسفل.

المحور الأول: بناء النفوذ الفكرى والسياسى للجماعة داخل إمبابة

استخدمت الجماعة الإسلامية فى إمبابة عدة أدوات فى حركتها نحو بناء نفوذها الفكرى والسياسى. تتمحور هذه الأدوات حول هدف واحد، هو نشر فكر الجماعة الإسلامية والدعاية لهذا الفكر بإعتباره من ناحية تعبيراً صحيحاً عن الإسلام، ومن ناحية ثانية بإعتباره يتضمن أسلوب التغيير المناسب للواقع "الظالم" الذى يعيشه المسلمون من ناحية ثالثة يقدم هذا الفكر دفاعاً عن تكتيكات الجماعة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بممارسة العنف. حيث لاحظنا أن الجماعة الإسلامية فى إمبابة، استخدمت ثلاث أدوات رئيسية هى:

١) شرائط الكاسيت والفيديو

يقوم أفراد الجماعة الإسلامية بتوزيع شرائط الكاسيت أمام المساجد التى يسيطرون عليها، وخاصة فى الايام التى تشهد إقبالا أكبر، مثل أيام الجمع. وهناك ثلاثة أنواع من شرائط الكاسيت:

الأولى: هى شرائط معنية بالعقائد الدينية والثواب والعقاب والحساب فى الآخرة.. وهى شرائط منتشرة أيضاً أمام جميع المساجد بما فيها الحكومية، ولا يوجد دور للجماعة فى إعداد مادة هذه الشرائط، إنما تعبر مادتها عموماً عن أفكار لا تمت للسياسة بصلة ولكن الفائدة التى تحققها تلك الشرائط هى دفع المتلقى نتيجة الأحوال التى سيلقها فى الآخرة والتى تتعدد أنواعها كما تدلل تلك الشرائط التى تدفعه إلى تبنى مشروع الجماعة الإسلامى الذى سينقله من "عذاب النار" إلى "نعيم الجنة".

الثانية: شرائط غنائية تتضمن أغاني إسلامية، منها ما يتعلق بالأفراح على الطريقة الإسلامية، وبعضها غناء حماسى حول الإنتصار القادم للإسلام وسيادته فى الأرض جمعاء.. ومنها أيضاً ما يتناول قضايا سياسية، ففى أحد هذه الشرائط توجد أغنية شهيرة، يقول أحد مقاطعها: "شيوخون علمانيون جذر من يهود تفرق شملهم إلا علينا فصرنا كالفريسة للكلاب"...

الثالثة: شرائط تتعلق بأفكار الجماعة الإسلامية، وهى بصوت أبرز قياداتها، ويحوز الشيخ عمر عبد الرحمن على نصيب الأسد فى هذه الشرائط. وهناك أيضاً شرائط خاصة بطلعت فؤاد قاسم، المتحدث باسم الجماعة فى الخارج، والشيخ عبد الآخر حماد

من، قيادات الجماعة المؤسسين ويقيم حاليا في أفغانستان. ومن أبرز الشرائط التي يجرى توزيعها، (خطبة الدنمارك) وهى الخطبة التى القاها الشيخ عمر عبد الرحمن فى الدنمارك عام ١٩٩١ وهى خطبة حماسية تلهب حماس الشباب المتحفز وتضمنت نقد نظام الحكم المصرى. ومن الشرائط الذائعة أيضا، شرائط عدد من قيادات الجماعة الذين شاركوا فى تنظيم عام ١٩٨١ ويمضون الآن فترة عقوبة طويلة فى السجن، ومن بينها شرائط الدكتور ناجح ابراهيم وعاصم عبد الماجد وفيها حديث عن تجربة التنظيم الذى إغتال السادات.

وبالإضافة إلى شرائط الكاسيت هناك شرائط الفيديو، ونظرا لإرتفاع سعرها (عشرون جنيتها) فلايقبل عليها المتعاطفون مع الجماعة. وفيما يبدو فإنها مخصصة لأعضاء الجماعة. وقد استفادت الجماعة الإسلامية فى إمبابية من الابتكارات العلمية الحديثة، حيث أستخدمت الفيديو سندر (video sender) فى المناسبات. والأخير عبارة عن جهاز يتمكن من إذاعة شريط فيديو من جهاز واحد ليصل إلى أجهزة تليفزيونات منازل عديدة. وهو أسلوب مبتكر فى الدعاية وبمقتضاه تمكنت الجماعة من أن تصل بسهولة ويسر إلى داخل المنازل، كل ماعليها أن تضع الشرائط فى جهاز الفيديو، ثم إبلاغ المواطنين فى الحى أن الجماعة ستذيع الشريط فى ساعة محددة، ليستقبله الناس فى منازلهم. وعادة ماتستخدم الجماعة هذا الأسلوب فى المناسبات الاحتفالية. مثلا يذاع على جهاز الفيديو سندر، كل عام، شريط أعدته الجماعة الإسلامية عن (عملية اغتيال السادات).

٢) المجلات والمنشورات والنشرات

تقوم الجماعة الإسلامية بتوزيع المجلات عادة عقب اللقاء الأسبوعى الذى تقيمه فى مساجدها يوم الثلاثاء من كل إسبوع. وفيما يبدو، فإن المجلات مخصصة لجمهور المتعاطفين. بينما إعتنت الجماعة الإسلامية بتوزيع المنشورات على نطاق واسع، حيث تقوم بعملية التوزيع، مجموعات من الشباب يجرى تقسيمهم على شوارع إمبابية. والمجلة التى يجرى توزيعها على المتعاطفين هى دورية - غير منتظمة الإصدار بإسم كلمة حق وتصدر مركزية من قيادات التنظيم على مستوى الجمهورية، وقد صدر منها سبعة أعداد حتى ديسمبر ١٩٩٢. وتوقفت عن الصدور بعد القضاء على نفوذ الجماعة فى إمبابية. أما النشرات والمنشورات التى يجرى توزيعها على نطاق واسع، فقد روعى

أن تكون لغتها بسيطة وتحريضية على عكس الموضوعات الدسمة التي تناولتها مجلة كلمة حق. ومن إصدارات الجماعة أيضا نشرة بإسم نشرة الجماعة الإسلامية وهي عبارة عن ورقة واحدة كبيرة، مصورة على وجهيها، كصفحات جريدة (تابلويد). صدر من هذه النشرة نحو عشرة أعداد. أما المنشورات التي تم توزيعها في حى أمبابة فهي عديدة، وجرى توزيع مثلها في مناطق أخرى للجماعة الإسلامية.

وكما ذكرنا فإن النشرات والمنشورات، إتسمت بلغة بسيطة يفهمها القارئ العادى، وتستهدف تحريضه على الوضع القائم. وقد لوحظ على هذه النشرات والمنشورات أنها على عكس عادة الجماعة، تغاضت عن الإسطراد والإستشهادات القرآنية وإبتعدت عن اللغة (السلفية) التي تميز خطاب الجماعة في مناطق عديدة. لقد ركزت النشرات والمنشورات على قضايا مؤثرة للمواطن العادى غير المنتمى أو المتعاطف مع الجماعة والمثير في هذه المنشورات والنشرات، أنها ربطت بين القضايا العامة والقضايا الداخلية من ناحية، ومن ناحية ثانية - وهذا هو المهم - ركزت على القضايا الاجتماعية والاقتصادية التي يعانى منها المواطنون. وفي تقديرنا فإن هذا الأسلوب عكس وعيا مترايدا في أوساط الجماعة الإسلامية بضرورة تطوير الخطاب السياسى للجماعة ليكون مفتحا على مشاكل الناس. والهدف من ذلك هو تسهيل عملية بناء النفوذ الفكرى والسياسى للجماعة داخل قطاعات جماهيرية تمثل الأزمة الاقتصادية مهم الأساسى والشاغل الوحيد.

في هذا السياق، نعرض بعض مقتطفات من هذه النشرات التي جرى توزيعها داخل إمبابة وتكشف هذه المقتطفات لنا كيف تربط الجماعة بين الاقتصادى والسياسى، مثلها في ذلك، مثل قوى يسارية علمانية. كذلك تعكس إهتمام الجماعة بقضايا سياسية وتناولها لها من أرضية سياسية على عكس البعض الذى يرى هذه الجماعة مجرد فرقة دينية.

صدر العدد الخامس من (نشرة الجماعة الإسلامية) ليتضمن تحليلا سياسيا للأحداث التي وقعت عام ١٩٩١. تقول النشرة:- "في عالمنا للثالث كثر اعتماد أنظمة الحكم فيها على أجهزة الاعلام والبوليس والجيش. ولكل جهاز من هؤلاء وقت يتحرك فيه لتمجيد الحاكم المستبد - لاحظ هنا أن للحاكم مستبد وليس كاقرا كما جرى تسميته لدى الجماعة - وتأليهه على شعبه الذى غالبا مايكون مطحونا يفتك به المرض والجوع والجهل".

ثم تنتقل النشرة لترد على ما تنعيه أجهزة الاعلام في مصر عن الانجازات التي تحققت خلال عام ١٩٩١، وعن المحور الاقتصادي، ينتقد محلل الجماعة الإسلامية، المظاهر التالية والتي ترتبت عن إقامة "دورة الألعاب الإفريقية الخامسة في ١٩٩١/١٠/٢٠ والتي شاركت فيها أكثر من ٤٦ دولة بوفودها على نفقة الدولة التي قدرت تكاليفها بما يزيد على ١,٥ مليار جنيه مصرى كانت كافية لإنشاء منات المشروعات التي تسهم في حل مشكلة البطالة لدى الشباب والتي إعترف بشأنها عاصم عبد الحق وزير القوى العاملة بأن الدولة عاجزة عن توفير ٤٥ ألف فرصة عمل سنويا للخريجين والشباب (..). وعلى نفس نمط التحدى والإستفزاز إفتتح في ١٩٩١/١١/٣٠ مهرجان القاهرة السينمائي الذي شارك فيه أكثر من ٣٠٠ فنان وقدمت فيه الجوائز بآلاف الجنيهاً للساقطين والساقطات من مختلف دول العالم والتي قدرت بـ ٤٤ دولة مشاركة في المهرجان الذي إستمر لمدة ١٥ يوماً عرض خلالها أكثر أفلام الجنس والشذوذ العلني لكبار ساقطات الدول الأوروبية والأمريكية. وتؤكد نشرة الجماعة الإسلامية أن الزراعة قد دمرت "كل قدرات مصر الزراعية والتي كانت تنفرد ببعضها بين دول العالم فأضحت في نهاية العام المنصرم تستورد ٧٠٪ من الغذاء وإنهيار محصول القطن وإنخفاض صادراته من ٧ ملايين قنطار إلى ٢٠ ألف فقط (..). أما على صعيد التعليم الذي بدا وكأن الشعب تنقيفه يورق النظام فألغيت مجانية التعليم وارتفعت نسبة التسرب أى المتخلفين عن العملية التعليمية إما بتركها نهائياً أو الرسوب إلى ٢٠٪ وكذلك بلغت نسبة الأطفال الذين ليس لهم أماكن في المدارس ٢٠٪ من مجمل التلاميذ هذا في الوقت الذي ينفق فيه سنوياً قرابة ثلاثة مليارات على القرى السياحية والتي لا تستخدم إلا لمدة أربع أو ست أسابيع". أما الرعاية الصحية تشير النشرة إلى "ما صرح به وزير الصحة أمام لجنة الصحة بمجلس الشعب من أن الدولة تنفق (٥٠ قرشاً) سنوياً على الرعاية الصحية لكل طالب هذا في الوقت الذي خصص فيه المجلس الأعلى للشباب والرياضة مبلغ (٦ ملايين جنيه) لتطوير الملاعب المفتوحة في القرى والمدن في محافظات مصر (..). كما كان عام ١٩٩١ خير شاهد على إهدار المال العام نتيجة التوسع في إنشاء القرى السياحية والتي بلغت مساحة إحداهما (٢٠ ألف فدان) في الوقت الذي توجد فيه آلاف الوحدات السكنية خالية دون سكان في مدينة السادات وغيرها من المدن لعدم توفر أى مرافق فيها.. أما نار الغلاء التي إكتوى بها الشعب المصري (..) قدرتها الغرف التجارية في القاهرة في أحدث تقاريرها بأن نسبة إرتفاع

أسعار السلع والطاقة ومواد البناء تزيد على ٤٥٠٪. وعلقت وكالة رويتر بقولها أن الشعب المصرى يواجه غلاء الأسعار بمقاطعة بعض أنواع السلع والطعام".

ثم تنتقل (نشرة الجماعة الإسلامية) لتؤكد للقارئ على أن السياسة الخارجية للدولة، لم تكن أفضل حالا من السياسة الداخلية، ويركز المحلل على قضيتين أساسيتين فيقول:

"مع مطلع عام ١٩٩١ بدأت حرب تدمير العراق وتخريب الكويت بمشاركة فرقتين من الجيش المصرى كانتا بمثابة الغطاء للقوات الأمريكية وحلفائها.. وإستمر القصف الجوى لمدة ٤٠ يوما تشارك فيه نحو ٢٠٠٠ طائرة بمعدل ٣٠٠٠ قذيفة يوميا وأعادت شعب العراق إلى عهد ما قبل الثورة الصناعية وتركته بلا ماء أو مجارى.. كما أحرقت الحرب مائة بئر كويتى بتكلفة مائة مليون دولار يوميا هى فى الاصل رصيد الشعوب المسلمة بغض النظر عن كونها فى أراضى الكويت أو العراق.. كما قدمت السعودية والكويت والإمارات نحو ٣٧ مليار دولار هى جملة رواتب الجنود وإطعامهم ونخائر للأسلحة وتعويضات للدول المضارة بالحرب. والثانية فى ٣٠/١٠/١٩٩١ بدء مؤتمر السلام فى مدريد فى محاولة مصرية مفضوحة لجر كل شعوب المسلمين فى الشرق الأوسط إلى كامب ديفيد أخرى يتم بمقتضاها الاعتراف بإسرائيل وبأحقيتها فى إحتلال أرض فلسطين". وبعد أن عدد المحلل السياسى للجماعة الإسلامية، الإنتقادات العديدة على الأداء السياسى للحكم، يصل فى النهاية إلى هدف النشرة، وهو تحريض الجماهير على نظام الحكم.

وما نلاحظه فى هذه النشرة، أن خطاب سياسيا متماسكا، أخذ فى النمو داخل الجماعة الإسلامية مختلفا إلى حد كبير عن الخطاب الذى كان سائدا من قبل. وتتمثل ملامح هذا الخطاب الجديد فى استخدام مظاهر الأزمة الاقتصادية كمادة أساسية للتحريض الجماهيرى، دون أن يركز التحريض أساسا على نقد مظاهر الانحلال الخلقى أو غياب الدين كما يحدث عادة فى خطاب الجماعة من قبل.

٣) المؤتمرات واللقاءات الجماهيرية

أولت الجماعة الإسلامية إهتماما كبيرا لعقد المؤتمرات واللقاءات الجماهيرية، فى المناطق التى تسيطر عليها ولم تشد للجماعة عن هذا الإهتمام، فقد دأبت الجماعة الإسلامية هناك على عقد لقائاتها الأسبوعى فى أبرز شوارع إمبابه، وهو شارع الأقصر،

وأمام مسجدها خاتم المرسلين. ويمثل هذا اللقاء أهمية لنشاط الجماعة، فهو أداة هامة في الدعاية لأفكار الجماعة، وللحفاظ على تماسك عضويتها، والإبقاء على حماسهم من خلال صورة الجماعة القوية المتحدية التي تقيم مؤتمرا جماهيريا توجه فيه إنتقادات حادة وقاسية لسياسة الدولة وللمسؤولين، دون أن تقدر المؤسسات الأمنية على إيقاف هذه المؤتمرات. وفي الواقع فإن هذا الحماس، الذي ينتقل إلى جماهير أوسع من المتعاطفين مع الجماعة، له ما يبرره. فالجماعة الإسلامية، هي القوة السياسية الوحيدة، في مصر التي تعقد مؤتمرات جماهيرية دون حصول على تصريح أمنى كما ينص القانون، ناهيك عن ترديد شعارات وهتافات وكلمات تمثل خروجاً وتحدياً للقانون، بينما رجال الأمن - آنذاك - لا يقدرون على الإقتراب من ساحة المؤتمر، خشية الصدام مع المجموعات العسكرية للجماعة التي تتولى مهمة "تأمين" المؤتمر.. ولم يكن صعبا على أى مراقب، أن يلاحظ نظرات الإعجاب والزهو التي أحاط بها جمهور المؤتمر عناصر "التأمين" الذين يمكن تمييزهم بسهولة. تقوم هذه العناصر بالمجئ والذهاب حول المؤتمر، حاملين شنطا صفراء "جربنداية" هذه الحقائق ممثلة بنوع من المفرقات، حسبما أبلغني قياديون في الجماعة يجرى إستخدامها حال قدوم الشرطة.

فى ظل هذا المناخ المحموم، يأتى خطاب الجماعة الإسلامية العتشد فى هذه المؤتمرات ليزداد حماس الحضور الذى يبادر عدد منه بالهتاف، والتهديد والوعيد. عندئذ يزداد إعتقاد أعضاء الجماعة الإسلامية بأنهم قادرون على تحدى السلطة القائمة. ولم لا ؟ فقد سيطروا على إمبابه، وعلى مناطق أخرى ويتدعم لديهم الإحساس بقرب إنتصارهم.

واللقاء الإسبوعى الذى تعقده الجماعة الإسلامية فى كل المناطق له ترتيب لا يتغير. يبدأ بعد صلاة المغرب وينتهى مع صلاة العشاء. وخلال هذه الفترة، يذاع فى المؤتمر فقرتان أساسيتان.. الأولى هى كلمة مطولة لأحد القيادات تتناول موقف الجماعة من القضايا المثارة. الفقرة الثانية هى نشرة الأخبار "الإسلامية" على حد تعبير المتحدث، وتتناول أخبار الجماعة فى مصر، وأحوال المسلمين عربيا ودوليا. وبلانتهاء الفقرتين يحتلى المنصة الأمير - فى العادة - ليعطى بعض التوجيهات الخاصة بشئون الجماعة. ونورد هنا مقتطفات مما تم بأحد هذه اللقاءات الإسبوعية قبيل الحملة الأمنية على إمبابه التى جرى تنفيذها فى ديسمبر ١٩٩٢.

كان هذا اللقاء منعقداً في شارع الأقصر أمام مسجد خاتم المرسلين. في خلفية منصة المتحدثين توجد لافتة كبيرة مرسوما عليها شعار الجماعة وهو عبارة عن كتاب مفتوح وسيف في منتصفه ومن خلفه قرص الشمس. يفتتح المذيع المؤتمر بكلمة دينية حول أهمية العمل الجماعي والمنظم.^{١٤} وبعدها يقدم المذيع المتحدث الرئيسي للمؤتمر غالباً ما يكون أمير الجماعة في إمبابه أو أحد القيادات الرئيسية بها. في هذا اللقاء تحدث الأمير يحيى على، المسئول عن عمل الجماعة الإسلامية في إمبابه وهو أحد قيادات الجماعة التي قُرت من ديروط إلى إمبابه. رد الأمير في كلمته على سلسلة مقالات انتقد فيها إبراهيم نافع، رئيس تحرير جريدة الأهرام، مسلك وزير الداخلية السابق عبد الحليم موسى بإجراء مفاوضات مع لجنة من علماء الدين المعتدلين الذين توسطوا بين الدولة والجماعة الإسلامية بهدف وقف أعمال العنف. أوضح أمير الجماعة أن أعمال العنف لم تبدأ إلا رداً على عنف الدولة وبهدف وقف هذا العنف. ثم إنتقل المتحدث إلى شرح الأوضاع المتدهورة في مدينة ديروط بأسسوط والممارسات الأمنية هناك وأوضح تفصيلاً ما أسماه بضرورة الجهاد ضد قوات الأمن في ديروط وإصفا ما يحدث بأنه حرب أهلية.^{١٥}

إن مسئول الجماعة الإسلامية حاول أن يقنع الحضور بأن الجماعة قوية وأن جناحها العسكري له اليد الطولى وتواجه بشراسة قوات الأمن. ثم تأتي النشرة الإخبارية للجماعة لتؤكد على نفس المعنى ويبدو أن الهدف واحد في الحالتين وهو تقوية الشعور بالثقة لدى أعضاء الجماعة والمواطنين الذين إنتفوا حول المؤتمر ليستمعوا إلى إذاعة من نوع مختلف. تمثل هذه الإذاعة، التي تستخدم "ميكروفون" يكفى لتغطية دائرة واسعة، أداة هامة لنشر فكر الجماعة وتساعد على بناء نفوذها الجماهيري والسياسي، حيث يكون أثر هذه الأخبار على المتلقي بالغا، وتؤكد لديه بأن سلطة أخرى لها جهازها الإعلامي قد تولت مقاليد الأمور في المنطقة.. في هذا اللقاء ركزت النشرة على عمليات العنف المتبادل بين الشرطة والجماعة الإسلامية. ونورد هنا نص النشرة التي أذيعت في هذا اللقاء، دون تدخل منا سوى إجراء بعض الاختصارات، فقد فضلنا أن

^{١٤} تسجيل لوقائع اللقاء الإسوعي للجماعة الإسلامية بإمبابة، يوليو ١٩٩٣

^{١٥} نفسه

يتعرف القارئ بنفسه على الطريقة التي تصيغ بها الجماعة مواقفها من الأحداث المتلاحقة، مكتفين بالإطار العام لهذا الخطاب والذي حددناه من قبل.

تفاصيل النشرة الإخبارية^{١٦}

«الرصاصات الربانية تصيب محمد عوض مأمور سجن إستقبال طره، هاجم مسلحون محمد عوض مأمور سجن إستقبال طره، فقد أطلق المسلحون النار عليه وهو في طريقه من منزله في حلوان إلى عمله وتقول الأنباء أن رصاصتين فقط قد أصابته في كتفه الأيسر وأصيب معه سائقه في كتفه الأيمن وكان المهاجمون وهم ثلاثة أشخاص يقود أحدهم السيارة والآخران قاما بإطلاق وإبل من الرصاص من مؤخرة السيارة وعلى مسافة قريبة من سيارة محمد عوض حتى أن إثنين عشر رصاصة قد اخترقت السيارة فأصابت عدة أعيرة أخرى فرامل السيارة، ويبدو أن الرصاصات الربانية التي ستلاحق أعداء الله كانت كثيرة وناقة في هذا.. ولكن الحكومة البلهاء كي توارى خبيثتها وهزيمتها أمام قدرة الله عز وجل وإرادته أظهرت أنها رصاصاتان فقط وذلك على عكس ما هو واضح من عدد الرصاصات التي أصابت السيارة...»

بستمرار مأساة العصر في البوسنة والهرسك

أكد الشيخ صالح أحمد مفتي جمهورية البوسنة والهرسك أن الهجوم والحرب الدائرة الآن في البوسنة هي حرب دينية وهدفها الرئيسي هو القضاء على الإسلام، وقال في مؤتمر صحفي عقد أمس الأول أن وضع صربيا الصليبية في البلقان كوضع إسرائيل في الشرق الأوسط وأشار إلى استعداد بلاده للتضحية بنحو ثلاثة ملايين شهيد من أجل أن يبقى الإسلام في البوسنة والهرسك. وأوضح أن القوات الصليبية هدمت أكثر من ٦٧٠ مسجدا من مجموع المساجد التي يبلغ عددها ١٥٠٠ مسجد . وقال أن الدول الأوروبية الكافرة هي التي سمحت بهذه المذابح من البداية، وأكد أن العنات من المتطوعين الصرب قد تلقوا تدريباتهم العسكرية لأعمال العنف والقتل في إسرائيل وذكر أن عدد القتلى وصل إلى ٥٠ ألف شهيد .

فى دمنهور مباحث أمن الدولة تهدم المساجد

مسجد الصحابة فى دمنهور هو أحد المساجد التى يقصدها الناس المصلون ومئات الأطفال الذين يحفظون القرآن وقد تعرض المسجد الى بعض التشققات مما كاد يهدد بسقوط جدران المسجد، فقام الأهالى بجمع تبرعات لترميم المسجد وإعادة بناء ما تهدم منه، ولكن يبدو أن ذلك لم يعجب مباحث أمن الدولة بدمنهور فحشدت الجيوش وجمعت القوات للقبض على كافة أهالى المنطقة الذين جاءوا للمساهمة فى عمليات الترميم ويتساءل الأهالى عن سبب هذه الهجمة الشرسة والسؤال موجه إلى شيخ الأزهر^{١٧} (انتهى).

وبإنتهاء نشرة الأخبار، تأتى توجيهات أمير الجماعة الإسلامية لأعضاء الجماعة، ويؤكد فيها ضرورة مواصلة العمل^{١٨} بينما ينفذ المؤتمر بترديد شعارات حماسية.. ويبدأ المواطنون فى الإنفضاض من حول المؤتمر بعد أن تأكدت لديهم صورة للجماعة المتحدة والقوية فى مواجهة سلطات الدولة.

المحور الثالث: لجان العمل الاجتماعى

فى لقائى معه قال مسئول الجماعة الشيخ يحيى على: "كل الشعب المصرى ساخط حالياً.. بدرجة يتمنى لو إنهار النظام الحاكم.. نظراً لحياة الضنك التى يعيشها هذا الشعب المغلوب على أمره.. أسألوا الأهالى عن الجماعة الإسلامية ودورها فى خدمة وتخفيف المعاناة عليهم.. إن إجابات أهالى إيمابه هى أفضل رد على هؤلاء الكتاب الذين يتهمون الجماعة بأنها إرهابية وتستخدم القوة فى مواجهة الناس"^{١٩}.

لقد كان الشيخ محققاً ومخطئاً فى ذات الوقت، صحيح أن الجماعة لعبت دوراً بارزاً فى تقديم الخدمات للمواطنين، ولكنها أيضاً استخدمت العنف فى فرض تصوراتها المعنوية على المواطنين. لكن كيف نفذت الجماعة دورها الخدمى؟؟

فى جميع المناطق التى تحظى بالجماعة بوجود مؤثر فيها، تشكل هذه الجماعة لجنة من قياداتها تطلق عليها "لجنة العمل الاجتماعى".. فى هذا السياق يقول طلعت فؤاد قاسم المتحدث باسم الجماعة فى الخارج: "إن فكر الجماعة الإسلامية متكامل.. حيث يوجد

^{١٧} حوار للباحث مع الشيخ يحيى على، إيمابه، ٢٢ سبتمبر ١٩٩٢

مستويات عديدة في عملنا.. ومن بينها الدعوة ولها أشكال مختلفة ومتعددة، فهي ليست فقط الخطب، المحاضرات، المؤتمرات، البيانات... إلخ، لكن هناك أيضا العمل الاجتماعي الذي يتم إعماله في أنشطة وخطط عمل الجماعة، وتقوم به اللجنة الاجتماعية.. وهذه اللجنة مسألة حيوية لنشاط الجماعة في المناطق التي تتواجد فيها مثل عين شمس وإمبابة وأسيوط وغيرها... ومهمة هذه اللجنة هي تحقيق التكافل الاجتماعي.. وعمل هذه اللجان في تلك المناطق من ناحية أزعج أجهزة الأمن لأنها جعلت الناس تلتف حول الجماعة ومن ناحية ثانية فتحت مجالات واسعة لعمل الجماعة".^{١٨}

ويقول أحد قيادات الجماعة في إمبابة: تمكنت الجماعة الإسلامية من خلال عمل لجنة العمل الاجتماعي من توسيع نشاطها ونفوذها، وقد بدأنا العمل في هذه اللجنة مع عام ١٩٨٨.. إهتمت هذه اللجنة بحل المشاكل التي يعاني منها المواطنون في الحي، وركزنا العمل في هذا السياق على المواطنين الفقراء، فكان لدينا مشروع خاص بالتلاميذ الأيتام في الحي، فمن خلال مسئولى الجماعة عن المناطق المختلفة يتم إعداد كشف بأسماء التلاميذ الأيتام.. ومع مطلع كل عام دراسي، يذهب عدد من مسئولى الجماعة إلى المنازل التي جرى حصرها، ونعطي لكل تلميذ شنطة كتب، وملابس المدرسة، وكراريس وأقلام، وحذاء وشارات. كذلك في الأعياد مثل عيد الأضحى، يذهب مسئولوا الجماعة إلى الجزارين في حي إمبابة، ويطلبوا منهم تخصيص كمية من اللحوم للفقراء، وكذلك من محلات البقالة، ويتم توزيع اللحوم والبقالة التي تشمل عادة أرزا ومكرونة، على المواطنين الفقراء. كما كنا نذهب إلى محلات القماش التي يتطوع أصحابها بتخصيص كميات منها أيضا".

ويضيف المتحدث: "بالإضافة إلى ما سبق، تمكنت الجماعة من إنشاء صندوق خيري، كانت ميزانيته من تبرعات رجال الجماعة من التجار في الحي. ومن خلال هذا الصندوق وبدعم سخى من بعض الأغنياء تمكنا من إقامة عدة مشروعات منها مشغل حيث تم شراء عدد من ماكينات الخياطة، أيضا تطوعت مجموعة من الشباب بجمع

^{١٨} حوار الباحث مع طلعت غزلا قسم

الملابس المستهلكة والتي تفيض عن حاجة المواطنين، ويعاد غسلها وتنظيفها وخطاؤها ثم يعاد توزيعها على الفقراء.^{١٩}

وفيما يتعلق بالمشاكل التي تحتكم بين المواطنين في الأحياء الشعبية، شكلت الجماعة الإسلامية "لجنة صلح" لحل المشاكل العائلية والنزاعات التي تنشب بين الجيران في الحي. وحسبما يقول المتحدث للجماعة، لاقت هذه اللجنة وأحكامها التي تفصل في النزاعات وفق المفهوم الإسلامي، إستحسانا من المواطنين، خاصة في ضوء تعرضهم لقسوة رجال الشرطة إذا ما ذهبوا إلى أقسام البوليس.

إن الدور الخدمي الذي لعبته الجماعة الإسلامية في إمبابه حقيقة لا تقبل الشك. وقد أقرت الجرائد الرسمية بذلك. في هذا السياق أوردت جريدة "الأهرام" وقائع ما كانت تقوم به الجماعة فتشير إلى أن الجماعة بدأت بمد يد المساعدة لعدد من أهالي الحي، إصلاح ذات البين بين زوجين متخاصمين على وشك الطلاق، تحصيل دين من شخص إمتنع عن رده إلى صاحبه، تأديب إبن علق تطاول على أمه، توزيع كساء ونقود على المعدمين، فض مشاجرات عنيفة بين الجيران.. فاستجاب لهم الأهالي، بل ولجأوا إليهم في قضايا كثيرة بديلا عن القانون وإجراءاته الطويلة التي لا تعيد الحقوق لأصحابها من بطء وغباء وطول الإجراءات في المحاكم وأقسام الشرطة !! ثم إتجهوا إلى جمع تبرعات من القادرين من أصحاب المحلات والورش الذين كانوا يدفعونها عن طيب خاطر. ومع تكرارها كاد يتوقف الكثيرون ولم يجرأوا على ذلك نظرا لسطوة الجماعة.^{٢٠}

إن هذه الخدمات التي تقدمها الجماعة الإسلامية للمواطنين للفقراء، ربطت بوعى فيما بينها وبين هؤلاء المواطنين، وأصبح دفاع الفقراء عن هذه الجماعة وإطارها في العمل، هو في ذات الوقت دفاع عن استمرار تلقيهم هذه المساعدات. كما أدت هذه المساعدات إلى إرتباط صورة عضو الجماعة في ذهن هؤلاء المواطنين بالرجل "النقي الورع" ومن ثم فإن تعرضه للإعتقال أو الملاحقة الأمنية، يعزز لدى هؤلاء المواطنين ويؤكد إنطباعهم عن السلطة الغاشمة لهذه الدولة.

^{١٩} مقابلة مع أحد قادة الجماعة الإسلامية في إمبابه

^{٢٠} نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

وحسبما نرى فإن هذه الجماعة الإسلامية، سعت لتطوير خطابها السياسى، منذ النصف الأول من الثمانينات ليقترب - نسبيا - من مشاكل المواطنين، وهناك وعى يتنامى فى أوساط الجماعة حول أهمية تبنى القضايا "المعيشية" للمواطنين التى كان تناولها شبه قاصر على اليسار العلمانى. وأبرز نموذج لذلك هى الضغوط التى مارستها الجماعة الإسلامية فى مناطق مختلفة، ومنها إمبابة، من أجل وقف قرار رفع سعر رغيف الخبز، وقد حصلت من أرشيف الجماعة فى إمبابة على عدة منشورات جرى توزيعها فى إمبابة وعين شمس والمنيا وبعض المناطق الأخرى. اخترنا أحد النماذج وهو المنشور الخاص برفع سعر رغيف الخبز. يتضمن المنشور ثلاث فقرات أساسية، الأولى توضح آثار رفع سعر الخبز على المواطن، والثانية الربط بين رفع سعر الخبز وبين " الفساد فى نظام الحكم"، والثالثة تربط فيها الجماعة بين مصيرها ومصالح المواطنين، وأن الضربات الأمنية توجه لها نتيجة دفاعها عن هذه المصالح. تشير الفقرة الأولى من المنشور:

(١) أيها المسلمون.. هل تعرفون كم سينفق الشخص إذا إرتفع سعر الرغيف إلى ٥ قروش!! إذا كان متوسط إستهلاك الفرد ٥ أرغفة فى اليوم، فيكون إستهلاكه ١٥٠ رغيفا شهريا بتكلفة قدرها ٧,٥ جنيهات.. أى أن الأسرة المكونة من أبوين وطفلين تنفق ٣٠ جنيها على الخبز فقط!! والمكونة من الأبوين وثلاثة أولاد ٣٧,٥ جنيها وإن كانوا ستة فتتفق ٦٠ جنيها.. على الخبز فقط!! أى أن المرتب كله ينفق فى شراء الخبز.. وقط!!

فمن أين يأتى الناس بالخضار واللحم، والسكر والشاى والتموين.. ومن أين يأتون بالكشف والعلاج والكساء!! ومن أين يدفعون إيجار السكن والمواصلات وفواتير الماء والكهرباء!! ومن أين يسدون مصاريف المدارس للصغار.. ونفقات الجامعة للكبار!!

(٢) أيها المسلمون.. إن الوزراء الذين أصدروا قرار رفع سعر رغيف الخبز يقبض كل منهم ٥٠٠ جنيه شهريا، غير الحوافز والبدلات والمكافآت، وغير الذهب والنصب وأعضاء مجلس الشعب الذين صفقوا لهذا القرار الظالم يقبض كل منهم ٧٠ جنيها عن كل جلسة تصفيق.. إنهم رفعوا الدعم عن الرغيف ثم حولوه على المسارح والملاهى والأوبرا.. وذهب الباقي إلى عصابة المحجوب، وتوفيق عبد الحى وهدى عبد المنعم وعبد الحميد حسن وغيرهم وغيرهم..

٣) أيها المسلمون.. إن الحملة الناجحة التي قادتها (الجماعة الإسلامية) ضد رفع سعر الرغيف تسببت في تأخير تنفيذ هذا القرار الظالم، والآن تستعد الحكومة لتوجيه ضربة قوية للجماعة الإسلامية بدأتها بحملة إعلامية تتهم الشباب المسلم بالتطرف والإرهاب وفرض الإتاوات وتكفير المسلمين تمهيدا لحملة بوليسية ومزيد من الرصاص، وسفك الدماء كما حدث في عين شمس (والله من ورائهم محيط)..أيها المسلمون.. فلنتلاحم سويا.. ولنكن صفا واحدا، لنقاطع مخابز الظلم ولننصدي للمجرمين^{٢١}.

إن هذا الربط الذي قامت به الجماعة الإسلامية بين مصيرها حيث تستعد الحكومة لتوجيه ضربة قوية للجماعة " وبين دورها في الدفاع عن مصالح المواطنين، أدى إلى دهشة المواطنين في حي إمبابة مما تنشره الصحف من صور للمطلوب اعتقالهم من أعضاء الجماعة لإرتكابهم أعمال عنف، حيث عبروا عن دهشتهم قائلين: " مش معقول... ده بتاع ربنا"^{٢٢}.

لكن هذا الوعي المتنامي لدى الجماعة الإسلامية بضرورة الارتباط بمشاكل الناس، بعوقه دائما، نزوع الجماعة لتطبيق قاعدتهم الأثرية "تغيير المنكر" بالقوة.. وسوف نوضح الإطار الفكري لهذه القاعدة عند حديثنا عن الحركة الإسلامية وقضية العنف في الفصول القادمة.. وسنركز في المحور التالي على تطبيقات هذه القاعدة في حي إمبابة.

المحور الثالث: إقامة المجتمع الإسلامي من أسفل

في كل المناطق التي تتواجد فيها الجماعة، تسعى دائما، بعد فترة من نموها، أن تفرض تصوراتها المعتقدية على الناس بالقسر، فينبغي على الناس في هذه المنطقة أن يلتزموا برؤية الجماعة للنواهي والأوامر التي ينص عليها الإسلام. فالأفراح والفرق الموسيقية وعروض المسرح، وكذلك الاختلاط بين الجنسين، ونوادى الفيديو، وغيرها، تمثل في رأى الجماعة أعمالا منحرفة عن الإسلام ويجب وقفها بالقوة، أو بلغة الجماعة "صور من أعمال المنكر" التي يجب تغييرها إستنادا إلى حديث الرسول الداعى إلى تغيير المنكر أو بالقوة، كمهمة ملقاة على عاتق المسلمين.

^{٢١} بيان بعنوان " لا لرفع سعر رغيف الخبز .. ومرحبا يا سجون " من بينات الجماعة الإسلامية

^{٢٢} نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

فى هذا السياق قامت الجماعة الإسلامية بالعديد من العمليات التى إستخدمت فيها القوة لوقف الأنشطة التى تراها من المنكرات ويدعو الإسلام لإزالتها. وقد شملت هذه العمليات - وفق ما أشارت له بعض الصحف - إحراق محلات الفيديو، تهديد السيدات غير المحجبات برش ماء النار على وجوههن، إغلاق الكوافيرات، منع الفرق الموسيقية من إحياء الأفراس^{٢٣}.

إن عمليات تغيير المنكر باستخدام القوة، بدأت مع قرار الجماعة الإسلامية فى إمبابه بإنشاء "خلايا" مسلحة تتولى مسئولية "تأمين" مؤتمرات وقيادات الجماعة، وكذلك الإشراف على فرض تصوراتهم المعتقدية فى الحى وإزالة ما يتناقض مع هذه التصورات. ويحيطنا أحد القيادات بأسباب نشأة هذه الخلايا المسلحة، فيقول: "بعد إقتحام قوات الأمن - ١٩٩٠ - لمسجد الإخلاص التابع للجماعة وإعتقال نحو ٩٠ شخصا، قررت الجماعة تشكيل مجموعة يوكل لها بعض المهام الأمنية. وتم تكليف أحد قيادات الجماعة فى إمبابه - الشيخ جابر - لإنشاء والإشراف على عمل هذه المجموعة.. وبالفعل تكونت هذه المجموعة من ١٢ شخصا فى البداية ثم زاد عددها"^{٢٤}.

وقد إكتسب الشيخ جابر قائد هذه المجموعة شهرة واسعة بعد تصريحاته "النارية" لوكالة أنباء رويتر فى ديسمبر ١٩٩٢ والتي وصفت حى إمبابه بأنه جمهورية مستقلة تخضع للجماعة الإسلامية. لكن عمل هذه المجموعة لم يتوقف عند تأمين مؤتمرات الجماعة، إنما إمتد للإشراف على عمليات تغيير المنكر، وأصبح لهذه المجموعة ولقائدها سطوة ونفوذ كبيرين فى الحى. وحسبما يروى عدد من أهالى الحى، فإن الشيخ جابر، الذى كان محبوبا من الأهالى، كان يتدخل لصالح "الفقراء وللناس اللى ملهومش ظهر أو قوة - يقصد الضعفاء - ضد المجرمين وأصحاب النفوذ المنتشرين فى إمبابه". وفيما يبدو فإن مجموعة الشيخ جابر كان نفوذها يزداد على حساب نفوذ العائلات الكبيرة القبلية، أو أن صراعا حول النفوذ دار بينهما، لكن حسبما تدل الشواهد الظرفية، فإن جابر تمكن من حسم الصراع لصالحه. كثرت شكاوى المواطنين البسطاء للحصول على حقوقهم من أصحاب النفوذ، وقد أبدى جابر تجاوبا كبيرا مع هذه الشكاوى، حتى أصبحت موافقته على شكوى، تعنى حصول صاحبها على حقوقه.

^{٢٣} نفسه

^{٢٤} مقابلة مع أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبابه

إذا كانت هذه الأعمال تجنب للجماعة عددا من المواطنين خاصة من البسطاء، فإن عمليات تغيير المنكر مثل تحطيم الأفراح " تطرد " عددا آخر . كما أن إستخدام العنف فى هذه العمليات، تعضد شكوك المواطنين تجاه الجماعة الإسلامية، خاصة فى ضوء دعاية العائلات الكبيرة المنافسة لهم وأجهزة الدولة عن "المنطرفين"، وهو ما يعوق إلى حد كبير سعى الجماعة للإرتباط بالجماهير . وهذا التحليل - إن صح - يجعلنا نعتقد أن هناك رويتين متضاربتين داخل الجماعة حول أسلوب العمل. تتبلور الرؤية الأولى فى دفع الجماعة تجاه تبني قضايا إقتصادية تهم قطاعات جماهيرية واسعة وهو ما يمكن تسميته "بنسييس" عمل الجماعة وتجذيره أكثر فأكثر، بينما تتمثل الرؤية الثانية فى دفع الجماعة دوما تجاه قضايا دينية "مثل تغيير المنكر" وتجاه أعمال العنف.. أن قدرة الجماعة على النمو مرهون فى تقديرنا، بحسم هذا التضارب لصالح تسييس الجماعة وتبني مواقف مدافعة عن الفقراء.

وقبل أن نخلق ملف إمبابة كنموذج لهجرة كوادر الجيل الثانى فى الجماعة الإسلامية من الصعيد إلى القاهرة ينبغى التذكير بأن الجماعة قررت فى ذات الوقت إرسال بعض كوادرها إلى أفغانستان لدراسة الساحة الأفغانية وهو ما يمثل الهجرة الثالثة لكوادر هذا الجيل فى حياة الجماعة. من ناحية ثانية فأنا نذكرنا أن قيادات حركة الجهاد الإسلامى ثانى فصائل تيار الجهاد بعد الجماعة الإسلامية والتي يقودها من الخارج الدكتور أيمن الظواهري قررت تكليف من يفرج عنه من عناصر التنظيم بعد صدور الأحكام فى قضية الجهاد فى عام ١٩٨٤، بالسفر إلى أفغانستان لأكتشاف الساحة هناك.

(٤)

المجرة التي يشارو

مع بداية الغزو السوفييتي لأفغانستان في ٢٧ ديسمبر عام ١٩٧٩ تصاعدت احتجاجات دولية، ونشطت دول عديدة في أدانة هذا الغزو وشرع بعضها في تقديم مساعدات مباشرة للمعارضين لهذا الغزو. ولأسباب خاصة بالمصالح الأمريكية في إطار الصراع مع الإتحاد السوفييتي، جرى تكليف جهاز المخابرات الأمريكية بإعداد التصورات المناسبة للتعامل مع الغزو السوفييتي. وكان التصور السائد داخل أروقة المخابرات الأمريكية والمدموم من مستشار الرئيس الأمريكي للأمن القومي هو إستغلال هذا الموقف بهدف إستنزاف الإتحاد السوفييتي. في هذا السياق إعتمدت الإدارة الأمريكية برنامجاً لدعم المجاهدين الأفغان بالأسلحة والأموال يتعاون مع باكستان التي كانت تحتفظ بعلاقات وطيدة مع أمريكا. وحسبما يوضح يوسف بوندنكي، المشرف على لجنة تقصى الحقائق المنبثقة عن الكونجرس الأمريكي والمعنية ببحث ما أسمته بظاهرة "الإرهاب" المرتبط بالحركات الإسلامية، فإن الإدارة الأمريكية قررت نسج علاقة بين المخابرات الأمريكية والجماعات الإسلامية ليس العاملة في الساحة الأفغانية فحسب، إنما أيضاً تلك التي تعمل في مناطق أخرى بهدف توجيه كل الجهود لمقاومة الإحتلال السوفييتي على الأراضي الأفغانية.^١ وعلى صعيد آخر تم افتتاح أول مركز لإستقبال المتطوعين الراغبين في السفر إلى أفغانستان في ولاية نيويورك بوا سطة مصطفى شبلي الذي استضاف الشيخ عمر عبد الرحمن في أمريكا بعد ذلك. وحسبما تشير المعلومات فإن هذا المركز وفروعه التي بلغت ١٧ فرعاً في أمريكا لعبوا دوراً هاماً في سفر مواطنين عرب هاربين من بلادهم إلى أفغانستان.^٢ ووفقاً لمعلومات لجنة الكونجرس فإن عدد "الأفغان العرب" كان في بداية الثمانينات ٣٥٠٠ عربي قادمين من دول عربية وشاركوا في فصول المجاهدين المختلفة. وفي النصف الثاني من الثمانينات يرتفع الرقم ليصل إلى ١٦ ألف عربي في صفوف "حزبي إسلامي" للذي

^١ قنطر عرض لكتاب يوسف بوندنكي "الهاب أمريكا" .. مجله المصور ٣٠/١٢/١٩٩٢.

^٢ نفسه

يقوده قلب الدين حكمتيار ذو العلاقة الوثيقة بالمخابرات الأمريكية. وقد أكد يوسف يودنسكى على أن حكمتيار كان عميلاً للمخابرات منذ عام ١٩٧٦. في مصر لم يكن الوضع مختلفاً عما يحدث من دعم أمريكي للمجاهدين الأفغان والمساهمة في سفر العرب إلى أفغانستان، وربما لهذا السبب نشطت الحكومة المصرية في نفس المجال بصورة كبيرة. فكانت مصر من أولى الدول التي أدانت الغزو، ودعت إلى دعم القوى الأفغانية في نضالها من أجل مقاومة الحكومة الأفغانية الموالية للاتحاد السوفيتي. وقد لاحظت جريدة الجارديان الإنجليزية هذه الحماسة التي أبدتها الحكومة المصرية، فيما وصفته بأنه "دعم غير مسبوق للمجاهدين الأفغان".^٤ في هذا السياق أعلن كمال حسن على، وزير الدفاع آنذاك، عن تدريب الثوار الأفغان في معسكرات الجيش المصري.^٥ كما جددت أمانة الحزب الوطني مناشدتها للمصريين بالتبرع للمجاهدين الأفغان.^٦

وعلى المستوى الشعبى أعلنت النقابات عن تقديم مساعدات للمجاهدين. كانت نقابة الأطباء أكثر النقابات نشاطاً حيث نظمت القوافل الطبية من الأطباء المتطوعين لتقديم المساعدات الطبية على أرض الجهاد. ولأول مرة يتخذ الموقف الرسمى خطوة غير مسبقة عانى منها لفترات طويلة فيما بعد، حيث دعا مجلس الشعب إلى إرسال متطوعين لأفغانستان.^٧ نشطت المؤسسة الدينية ممثلة في الأزهر في إقامة مؤتمرات حيث تحدث فيها مسئولون عن دعم الجهاد الأفغانى كفرض على المجتمع المصرى، وعن مساندة الشعب الأفغانى المسلم ضد الكفار الملحدين. وهذه افكار تماثل مكونات الخطاب الدينى لدى الإسلاميين الراديكاليين وكانت مبرراً لاغتيالهم للسادات في حادث المنصة باعتبار أن الجهاد فريضة غائبة. ونشطت فصائل الإسلام السياسى في الشارع المصرى، من خلال المساجد والزوايا، في تحميس ودفع الشباب المصرى المسلم للسفر إلى أراضى الجهاد في أفغانستان. وتم الترويج وعلى نطاق واسع بمساندة فعالة من الإخوان المسلمين لكتب وأحاديث الدكتور عبد الله عزام وهو فلسطينى الجنسية وأحد ثلاثة من مهندسى عملية "الأفغان العرب". تخصصت كتب عزام عن الجهاد الأفغانى

^٣ نفسه

^٤ الجارديان - ١٥ يونيو ١٩٨٠

^٥ الأهرام ١٨/١/١٩٨٠

^٦ الأخبار ١٤/١/١٩٨٠

^٧ الأهرام ٢٥/١/١٩٨٠

وكان أوسعها إنتشاراً تلك التي تتحدث عن الكرامات التي تحدث في أرض الجهاد في أفغانستان مثل مشاهدة الملائكة وهي تحارب مع المجاهدين أو الكلاب التي تنهش جثث الجنود السوفييت الكفار ولا تقترب من جثث المسلمين التي تفوح منها رائحة المسك.^{٨٠} ودأبت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان، على ترديد دعوتها لمشاركة الشباب المسلم في الجهاد الأفغاني، ونذلت بعض الكتب المعنونة "إلحق بالقافلة" التي تصدر عن دار الدعوة بالاسكندرية أرقام تليفونات وعناوين مكاتب الضيافة للمتطوعين في باكستان وهو الأمر الذي ساعد شباب من مصر على السفر من خلال اتصالهم بهذه الأرقام كما تؤكد تحقيقات عديدة في قضايا العنف.^{٩٠} وقد بدأ تيار الجهاد تلقف الدعوة للسفر. رائد المدرعات عصام القمري في أحد جلسات، محاكمة تنظيم الجهاد في عام ١٩٨٢، تلى بياناً بعد أن سمحت المحكمة له بالخروج من قفس الاتهام، أعلن فيه تأييد التنظيم للثورة الأفغانية طالبا من الحكومة السماح لأفراد تنظيم الجهاد بالذهاب إلى أفغانستان للتطوع بين صفوف الثوار.^{١٠٠} هذه الدعوة لم تكن كافية لكي ينتبه المسئولون والهيئات الرسمية التي أستمريت في ترديد دعوة السفر والتطوع.

لكن دعوة عصام القمري لسفر عناصر الجهاد إلى أفغانستان، لم تتبلور بصورة عملية إلا عقب الأفرجات الأولى عن قيادات الجهاد مع مطلع عام ١٩٨٤. فقد قرر تنظيم "حركة الجهاد الإسلامي" إيفاد من يفرج عنهم إلى أفغانستان لإكتشاف الساحة الأفغانية للاستفادة بها في تدريب كوادر التنظيم أستعدادا لجولة جديدة من المواجهة مع نظام الحكم.

في هذا السياق يقول الدكتور أيمن الظواهري قائد حركة الجهاد: "غادرت مصر بمعاونة كبيرة من أنصار الحركة الإسلامية في المواقع الشعبية والرسمية. لذا كان خروجي مفاجأة وصدمة للنظام وكان المزعج للنظام أن الأمر بدا قانونيا تماما.. وقد غادرت مصر في منتصف عام ١٩٨٥ ومررت بعدة بلدان حتى وصلت إلى باكستان حيث عملت جراحا لمعالجة الجرحى والمهاجرين الأفغان".^{١١٠} وبعد أن أستقر الظواهري في بيشاور تعرف على أسامة بن لادن وهو من الأثرياء السعوديين واحد

^{٨٠} ينظر في تفصيل ذلك عصام دراز، العنلون من أفغانستان ما لهم وما عليهم، (قاهرة: الدار المصرية ١٩٩٣)

^{٩٠} أنظر تحقيقات قضية العائدين من أفغانستان - أقوال منهم هشام حس مرسى

^{١٠٠} صالح ورداني، مذكرات معتقل سبيسى، ص ٢٢٣

أضلاع مثلث عملية "الأفغان العرب" مع كل من عبد الله عزام ومصطفى شلبي. وبدعم من بن لادن شرع الظواهري في تأسيس بيت ضيافة أطلقوا عليه أسم "القاعدة" لاستقبال الشباب العربي القادم من البلدان العربية للمشاركة في الجهاد الأفغانى بهدف تدريبه عسكريا على الأعمال القتالية.

أما الجماعة الإسلامية، فكان أنشغالها عقب خروج كوادر الجيل الثانى من السجن هو استعادة مواقع نفوذها فى جنوب مصر، كما أوضحنا، وبعد أن تمكنوا من هذه المهمة، اخترقوا القاهرة فى أضعف حلقاتها فى الأحياء العشوائية مثل عين شمس وإمبابة. وأنشاء أنشغال الجماعة بهذه المهام، كان عدلى يوسف، وهو من أعضاء الجماعة الإسلامية فى الصعيد، يزاول مهمته الاستكشافية للمساحة الأفغانية التى وصل إليها عبر السعودية حيث كان فى رحلة حج.

يقول طلعت فؤاد قاسم، المتحدث بأسم الجماعة فى الخارج: "كان عدلى يوسف، وأسمه الحركى أبو صهيبي، أول من وصل إلى أفغانستان وذلك عام ١٩٨٥ عن طريق السعودية عندما وصل إليها قادما للحج ضمن فوج من جامعة أسيوط ولم يعد لمصر حيث توجه من السعودية إلى بيشاور ومنها إلى داخل أفغانستان. وتبعه على عبد الفتاح وأسمه الحركى أبو اليسر بعد الملاحقات الأمنية له فى محافظة المنيا بعد الدور البارز الذى لعبه فى الصعيد مع زملائه عقب الإفراج عنهم فى قضية الجهاد، و لحقه محمد شوقى الإسلامبولى.. وهؤلاء هم الرعيل الأول".^{١٢}

فمع نشاط الجماعة الإسلامية فى الصعيد ثم القاهرة، أصبحت مصدر إزعاج لا يطاق لأجهزة الأمن. وتعاطلت الضغوط الأمنية على قيادات الجماعة وخاصة هؤلاء الذين لعبوا دورا هاما فى أحداث العنف خلال النصف الثانى من الثمانينات. كان على رأس هؤلاء على عبد الفتاح، أمير الجماعة فى المنيا الذى كان مطلوب اعتقاله.

فى هذه اللحظة التى جمعها تأييد مصرى أمريكى لدعم المجاهدين والدعوة لسفر الشباب لمشاركتهم وفى ظل ضغوط أمنية على عدد من قيادات الجماعة، كان القرار الذى أراح الجميع هو رحيل هؤلاء إلى الأفغانستان. وفيما يبدو فإن هذا الرحيل لم يلق

^{١١} حوار مع نعيم الظواهري

^{١٢} حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

رفضاً من أجهزة الأمن المصرية، ليتكرر ذات الموقف الذى أدى بعد قليل إلى توحش فصائل تيار الجهاد عندما عانت من أفغانستان وهى تمتلك قدرات عسكرية فائقة ولتمارس أعمال عنف واسعة النطاق فى التسعينات كما سنرى.

عندما وصل على عبد الفتاح إلى مدينة بيشاور على الحدود الأفغانية الباكستانية هارباً من أجهزة الأمن بمحافظة المنيا فى جنوب مصر، لم يكن يدرى أن وجوده فى بيشاور سيدشن مرحلة جديدة فى عمر الجماعة الإسلامية. حتى الآن لا يعرف الطريق الذى سلكه على عبد الفتاح فى هروبه الكبير.. وفيما يبدو.. فإن هذا الطريق قد أصبح سرا للأبد بعد أن لقي على عبد الفتاح مصرعه فى عام ١٩٨٩ فى هجوم للقوات الروسية والجيش الأفغانى على قاعدة للمجاهدين الأفغان.

بعد فترة قصيرة من وصول على عبد الفتاح إلى مدينة بيشاور، التقى بالشيخ عبد الرسول سياف، أحد كبار القادة الأفغان والذى تولى فيما بعد منصب رئيس الحكومة المؤقتة للمجاهدين الأفغان فى المنفى. عقد هذا اللقاء فى عام ١٩٨٧ بمنطقة "كنر" وتم الاتفاق بين عبد الفتاح وسياف على ضرورة تشجيع عناصر الجماعة الإسلامية للقدوم إلى أفغانستان للمشاركة مع المجاهدين فى القتال ضد القوات الروسية. ومن جانبه تعهد سياف بتوفير مقار التدريب والسلاح والمال للمجاهدين المصريين حال قدومهم. كان سياف يسعى إلى الاستفادة من عناصر الجماعة فى صراعه المحموم مع الفصائل الأفغانية المتصارعة بهدف تدعيم موقفه، بينما كان هدف على عبد الفتاح -بالإضافة إلى المشاركة فى الجهاد الأفغانى - هو إتاحة فرصة ثمينة لعناصر الجماعة الإسلامية للتدريب على السلاح ثم عودتهم إلى مصر لتنفيذ الثورة الإسلامية.^{١٣}

يقول طلعت فؤاد قاسم: "لقد حصلنا على مساعدات أثناء سفرنا لأفغانستان، فالدعوة للمشاركة فى الجهاد الأفغانى كانت فى أوجها وشارك عدد من المحسنين فى تفسير الناس وتم توفير تذاكر الطيران وكذلك أقيمت أماكن ضيافة للشباب فى بيشاور لاستقبالهم".

كانت أولى ثمار هذا الاتفاق هو تسهيل هروب عدد من قادة تيار الجهاد من مصر إلى أفغانستان.. ففى نفس عام ١٩٨٧، الذى جرى فيه الاتفاق بين سياف وعلى عبد

^{١٣} ينظر التحقيقات مع المتهمين فى قضية المعتدين من أفغانستان

الفتاح، وصل محمد شوقي الإسلامبولي الشقيق الأكبر للضابط خالد الإسلامبولي، الذي قاد مجموعة الجهاد في حادث المنصة الشهير. سلك محمد الطريق المعتاد لكثير من راغبي المشاركة في الجهاد الأفغاني وهو: القاهرة - جدة - بيشاور. استقر الإسلامبولي وعبد الفتاح في مدينة "جاجي" على الحدود. وأسأجرا بيتا للضيافة ثم بعثا إلى زملائهم في مصر للمجيء إلى أفغانستان. وصل طلعت فؤاد قاسم وعبد الآخر حماد وخالد حفني وأسامة رشدي بعد أن سلكوا الطريق المعتاد أعلاه، بينما وصل ياسين همام ورفاعي طه عن طريق السودان في فترات مختلفة خلال عام ١٤٠١٩٨٩

ونشطت دعوة هؤلاء القادة لزملائهم في مصر للمجيء إلى أفغانستان في ضوء متغيرين:

الأول: تنامى الدعم المقدم من الفصائل الأفغانية، خاصة الفصيل الذي يقوده عبد الرسول سياف، للجماعة الإسلامية، حيث أتيح لهم إنشاء أول معسكر للتدريب العسكري في منطقة حدودية تسمى "جاجي" وأطلقوا عليه أسم معسكر الخلافة الإسلامية. وبعد فترة اضطروا إلى نقل المعسكر إلى منطقة "خلدن" بسبب البرودة الشديدة في منطقة "جاجي" خلال الفترة من أكتوبر إلى، مارس و قد تغير الاسم أيضا بدءا من عام ١٩٩٠ إلى "معسكر الشهيد صهيب"، وصهيب هو الأسم الحركي لعلي يوسف، عضو الجماعة الذي فتح الجبهة الأفغانية وأول من وطأت قدماه بيشاور وقد لقي مصرعه في إحدى العمليات العسكرية في أفغانستان في ١٦ مايو ١٥٠١٩٩٠

الثاني: تصاعدت المواجهة الأمنية والتضييق على عناصر الجماعة الإسلامية في بعض المناطق، مما دفع الجماعة ولظروف عديدة أخرى سنورها نقصيلا في حديثنا عن "العنف السياسي" إلى تأسيس الجناح العسكري. ورأت الجماعة الاستعانة بالساحة الأفغانية لتدريب العناصر المنتقاه من الجناح العلني للجماعة للعمل في الجناح العسكري.

في هذا السياق يقول طلعت فؤاد قاسم: "كان الهدف من السفر لأفغانستان هو تحقيق عدة فوائد: أولا تأمين قيادات التنظيم خشية اعتقالهم أو تصفيتهم، ثانيا: أن هؤلاء جميعا

^{١٤} حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

^{١٥} من أقوال المتهم شريف حسن في قضية العاتون من أفغانستان

سيعودون إلى مصر بعد اكتساب خبرات عسكرية أثناء مشاركتهم في المعارك بهدف تدريب أخوانهم في التنظيم ونقل الخبرات وأخيرا مناصرة المجاهدين الأفغان".^{١٦}

عقب وصول قادة التنظيم قادمين من مصر عام ١٩٨٩ بدأ تقسيم العمل حيث تولى رفاعي أحمد طه ومصطفى حمزة وعدلى يوسف وطلعت ياسين مسؤولية التدريب العسكري بينما تولى خالد حفنى الرعاية الطبية في المعسكر واحتفظ طلعت فؤاد قاسم وأسامه رشدي بمسؤولية تحرير مجلة "المرابطون"، لسان حال التنظيم والتي بدأت في الظهور عام ١٩٨٩. ومنذ هذه اللحظة أصبح نشاط التنظيم في بيشاور ملحوظا عسكريا من خلال التدريبات في المعسكر ودعائيا من خلال المجلة. وأصبح قادرا على جذب الشباب المصرى المتحمس للمشاركة في الجهاد والقادم لبيشاور دون أن يكون له أية أنتماءات تنظيمية، فقد لوحظ أن كثيرا من المتهمين في قضايا العائدين من أفغانستان والتي نظرتها المحاكم العسكرية خلال عامى ٩٢ و١٩٩٣، لم يكن لهم انتماءات للجماعة الإسلامية قبل مغادرة مصر، فمنهم من سافر إلى أفغانستان متأثرا برواج الدعوة لدعم الجهاد الأفغانى على المستوى الشعبى والرسمى كما أوضحنا ومنهم من كان ينتمى إلى جماعات أخرى مثل السلفيين وهى جماعات مخالفة للجماعة الإسلامية ولا تهتم بالعمل السياسى. وهؤلاء جميعا جرى تجنيدهم عقب وصولهم لبيشاور.^{١٧}

من ناحية ثانية لوحظ أن عددا من المشاركين في معسكرات التدريب الخاضعة للجماعة الإسلامية في أفغانستان جرى تجنيدهم تحت ضغوط اقتصادية خلال تواجدهم للبحث عن فرص عمل في السعودية.

فى جدة كان هناك بيتان لضيافة الراغبين فى السفر لأفغانستان، الأول ينفق عليه أسامة بن لادن بينما ينفق على الثانى عائلة سعودية ثرية تدعى "عائلة الفاندى". وينتظر المتطوع للجهاد عدة أيام خلالها يحصل على التأشيرة وتذكرة السفر. وكان لبيت الضيافة مندوبون يتولون مسؤولية الإشراف على سفر الراغبين فى التطوع ولكن نشاطهم الأهم كان إقناع الشباب العربى المقيم فى السعودية بتأدية فريضة الجهاد بأفغانستان. تركز نشاط هؤلاء المندوبين فى مكة والمدينة بهدف إقناع القادمين للحج أو العمرة. وبهذا الأسلوب تم تسفير شباب مصريين لم يكن لهم أية انتماءات تنظيمية قبل

^{١٦} حوار الباحث مع طلعت قاسم.

^{١٧} ينظر تحقيقات نيابة لمن الدولة فى قضية العائدين من أفغانستان

وصولهم لأفغانستان كما تشير اعترافات بعض المتهمين في قضية "العائدون من أفغانستان" والتي نظرها القضاء العسكري في ديسمبر عام ١٩٩٢" بل أن مندوبى بيت الضيافة السعودى روجوا لفكرة السفر لأفغانستان بين عدد من الشباب بدعوى أنهم سيحصلون على فرص عمل فى منظمات الإغاثة العاملة هناك وجرى تجنيدهم للتنظيم أثناء تواجدهم فى بيشاور. و فيما يبدو فإن المنافسة كانت شديدة بين هؤلاء المندوبين الذين كانوا يتقاضون أموالا مقابل ذلك. وكان أغلب الذين سافروا بهدف العمل مصريين لم يجدوا فرص عمل فى مصر وغادروها للسعودية أملا فى الحصول على عمل يكشف هذا الوضع أحد جوانب ظاهرة "الأفغان العرب" التى مارس عناصرها أعمال عنف واسعة فى مصر والجزائر وغيرها. يتمثل هذا الجانب فى أن عددا من هؤلاء "الأفغان" لم يكن لهم انتماء سياسى من قبل إنما جرى تجنيدهم تحت ضغوط اقتصادية وبدعم عالمى خليجى، وإن كان ذلك لا ينفى عن ظاهرة "الأفغان العرب" أنها أصيلة فى علاقتها بجماعات الإسلام السياسى وأن عناصر هذه الجماعات كونت قوامها الأساسى.

فى هذا السياق يقول شريف حسن أحد المتهمين فى قضية العائدين من أفغانستان: "أكد الإسلامبولى لى بعد أن التقيته فى أفغانستان أن أبو خالد - مندوب بيت الضيافة فى السعودية - يفتنى على قفايا وعلى قفا الشبان اللى بيعتهم لباكستان وبكده يضحك على السعوديين الأثرياء فمثلا لو واخذ فيا ألفين ريال يسلم للمتطوع ألف ريال ويحتفظ بالباقي. هو من ناحية مستفيد ماديا ومعنويا لأنه يظهر أمام كبار جماعته فى أفغانستان أنه نشط وبيرسل متطوعين".^{١٨}

وبعد أن يصل المتطوعون الى بيشاور يستقبلهم مندوبون من مكتب خدمات المجاهدين، الذى يديره الدكتور عبد الله عزام ويموله أسامة بن لادن ويتم تسكينهم فى بيت الانصار. بعد ذلك يجرى تدريبهم فى معسكرات تابعة لبيت الضيافة. وأشهر المعسكرات هو معسكر "صداء" ويقول عنه شريف أحد العائدين: "كان قائد المعسكر ينتمى الى الإخوان المسلمين وكان دائما يعلن عن انتمائه للإخوان وقد تبين لى أن المعسكر يتبع لهم بالكامل". وحسبما تشير المعلومات فإن معسكر الإخوان المسلمين لم يكن قاصرا على تدريب عناصر الإخوان الذين كان أغلبهم من سوريا والجزائر، إنما

شمل كل المتطوعين للجهاد الأفغاني بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية. لكن "الجماعة الإسلامية" وكذلك "حركة الجهاد" فضلا عن إقامة معسكرات خاصة بهم ورفضاً للمشاركة في معسكر الإخوان المسلمين الذي كان يديره الدكتور/ عبد الله عزام. والملاحظة الجديرة بالذكر هنا، أن الجماعة الإسلامية كانت "تصطاد" عناصر من معسكر الإخوان لتجنيدهم، و لم تتوان الجماعة في أن تؤكد للعناصر المستهدفة - كما أشار بعضهم في التحقيقات - على إدانة خط الإخوان المسلمين "المعتدل" أو "المهادن" للحكومات وسعت لتقديم نفسها باعتبارها "جماعة راديكالية" على عكس الإخوان المسلمين.^{١٩} وتكمن أهمية هذه الملاحظة بأن العلاقة بين الجماعة والإخوان على الساحة الأفغانية لم تكن علاقة "تعاون" إنما كانت علاقة "تنافس" و"صراع" على الشباب القادم للمشاركة.

وبدءاً من عام ١٩٩٠، نشطت الجماعة الإسلامية على الساحة الأفغانية. على المستوى الإعلامي وانتظمت مجلة المرابطون - لسان حال الجماعة - في الصدور وعقدت ندوات ومؤتمرات للجماعة هناك كما تولى طلعت فؤاد قاسم منصب رئيس نادى الأعلام العربى فى بيشاور. على المستوى العسكرى بدأ تدريب المشاركين فى "معسكر الشهيد صهيبي"، كذلك توطدت العلاقات مع عبد الرسول سياف، أحد قادة الأفغان، الأمر الذى سهل لهم العمل بحرية وفى ضوء إمكانات مادية هائلة. فقد نهلت الجماعة من التمويل والدعم الضخم اللذين تلقاهما سياف من الولايات المتحدة والسعودية وغيرهما من الدول، وأن ظلت الجماعة الإسلامية لا تتلقى دعماً مباشراً من الدول.

ومن ناحية ثانية لم تكن "حركة الجهاد الإسلامى" بقيادة أيمن الظواهري أقل نشاطاً على الساحة الأفغانية، حيث وفرت العلاقة الوطيدة بين الظواهري وأسامة بن لادن من ناحية وبين الظواهري وقلب الدين حكمتيار من ناحية ثانية، إمكانيات ضخمة لعناصر حركة الجهاد فى تجنيد عناصر من المصريين فى الساحة الأفغانية وكذلك فى دعوة عناصرها فى مصر للسفر لأفغانستان لتلقى تدريبات عسكرية. ففي مصر كانت الفكرة المركزية لقيادة التنظيم أن التدريبات العسكرية للجناح العسكرى للتنظيم لا تتم داخل مصر خشية اكتشافها أمنياً، وأقتصر العمل فى هذا المجال على إرسال العناصر إلى

أفغانستان.^{٢٠} كذلك بدأت مجلة "الفتح" - لسان حركة الجهاد - فى الصدور لتعبر إعلاميا عن التنظيم.

وبعد أن تمكنت كل من "الجماعة الإسلامية" و "حركة الجهاد" من توطيد وجودهما على الساحة الأفغانية، بدأت الدعوة تنشط فى اللاحاح على عناصر كل من التنظيمين فى مصر للسفر لأفغانستان للتدريب العسكرى. وكما تشير المعلومات فى قضيتى "اغتيال المحجوب" و"العائدون من أفغانستان" فإن مجموعات عديدة سافرت لأفغانستان خلال أعوام (١٩٩٠-١٩٩١) وتلقت تدريبات عسكرية.

كانت المشكلة أمام المنظمات الجهادية هى إختيار طريق آمن للسفر والعودة من أفغانستان، خاصة فى ضوء التشدد الأمنى الذى صاحب تصاعد أعمال العنف داخل مصر.

وقد أوفد قادة الجماعة الإسلامية فى بيشاور نبيل عبد الفتاح إلى ليبيا ليكون همزة وصل بينهم وبين الجماعة فى مصر وتسهيل سفر وعودة مجموعات الجماعة من القاهرة لبشاور والعكس. وكان عبد الفتاح مطالبا باكتشاف طريق آمن فى الصحراء الغربية يسلكه المجاهدون المصريون..

وتشير إقرافات نبيل عبد الفتاح بعد أن تمكنت المخابرات المصرية والليبية من اعتقاله فى ليبيا فى أغسطس ١٩٩٢، إلى الطريق الذى نفذ منه من بيشاور إلى ليبيا. يقول فى التحقيقات: ".. غادرت باكستان إلى صنعاء حيث إستقبلنى مسئول هناك - من أعضاء الجماعة الإسلامية - وقام بشطب تأشيرة باكستان من على جواز السفر وحجز تذكرة سفر للخرطوم وغادرت إلى هناك بالفعل.. واستقبلت من السودان سيارة إلى ليبيا.. وأسقرت هناك وأقيمت مشروعا إقتصاديا لتغطية إقامتى. ومن ليبيا سهلت مهمة دخول وخروج جميع المصريين القادمين أو الزاهبين إلى أفغانستان.. كانت مهمتى الأساسية إكتشاف طرق لمصر عبر الدروب الصحراوية على الحدود الليبية".^{٢١}

لكن الطريق الذى إستخدمته عناصر الجماعة الإسلامية لم يكن قاصرا على ليبيا بواسطة نبيل عبد الفتاح إنما كان هناك طرق أخرى جرى إستخدامها.. منها جدة

^{٢٠} انظر تحقيقات عبد الحميد حب الله - منهم الأول فى قضية طلّاح الفتح - الجزء الأول

^{٢١} انظر التحقيقات مع نبيل عبد الفتاح فى قضية العائدون من أفغانستان

بالسعودية، حيث تشير المعلومات التي كشفت عنها قضية تنظيم العائدون من أفغانستان" إلى أن هناك دعماً ملحوظاً بشأن تسهيل سفر أعضاء الجماعة الإسلامية من أسامة بن لادن السعودي.

وبعد أن تمكن قادة الجماعة الإسلامية في بيشاور من إيجاد الطريق الآمن في العودة والسفر ومع وصول مجموعات من الجماعة بدأت أعمال التدريب العسكري والمشاركة مع المجاهدين الأفغان..

ويقول هشام مرسى - أحد المتهمين في قضية العائدين من أفغانستان - عن البرنامج اليومي في معسكر الجماعة: "بعد وصولنا بيشاور، وصلنا إلى بيت ضيافة الأنصار الذي يصرف عليه أسامة بن لادن ومن هناك انتقلنا إلى المعسكر.. وأستلمنا بدلة التدريب العسكري.. ويبدأ البرنامج اليومي بعد صلاة الفجر ثم قراءة القرآن وبعد ذلك طابور رياضة فالإفطار.. وبعد الانتهاء من ذلك تبدأ دروس نظرية على إستخدام السلاح والمتفجرات لمدة ١٥ يوماً.. وينتقل الفرد عقب ذلك إلى التدريب الفعلي بأستخدام الذخيرة الحية. وكنا نتدرب على أستخدام القنابل الدفاعية والهجومية والأسلحة لمدة ثلاثة أشهر".^{٢٢}

واستمر قادة الجماعة الإسلامية في استقبال أعضاء الجماعة الهاربين من مصر وتدريبهم على السلاح في بيشاور لحين تتاح فرصة لعودتهم مرة أخرى لتنفيذ تكاليفات هؤلاء القادة بالقيام بأعمال عنف..

واكتسبت هذه العناصر القادمة من مصر مهارات قتالية كما يتضح من عملياتهم، خاصة عملية اغتيال المحجوب والتي قامت بها عناصر سافرت إلى أفغانستان أو عمليات الاغتيال الفاشلة ضد صفوت الشريف وحسن الألفي وعاطف صدقي..

لكن الملاحظة الأهم على هذه العمليات ليس فقط إستخدام الريموت كنترول في عمليات التفجير من خلال العربات المفخخة بل جمع المعلومات الخاصة بطرق سير مواكب الشخصيات وهي معلومات تستلزم في ظل حرص أجهزة الأمن على حماية هذه الشخصيات، قدرات فائقة..

^{٢٢}نظر التحقيقات مع هشام مرسى في قضية العائدين من أفغانستان

يقول أحد قادة التنظيم: "أصبح لدينا كواكب مدرّبة على العمل العسكري وخبرات عسكرية هامة ليس فقط في فنون القتال بل أكتسبنا خبرات أكثر تنوعاً مثل أعمال المخابرات وجمع المعلومات والأعمال الوثائقية وحفظها".^{٢٣}

استمر الحال على ذلك المنوال، التدريب العسكري في المعسكرات وإصدار المجلات والنشرات حتى تمكن المجاهدون الأفغان من السيطرة على كابول. وبانتهاء نظام كابول المدعوم من السوفييت وجلاء قواتهم، ومع تنامي دور "الأفغان العرب" في عمليات العنف في عدد من البلدان العربية مثل مصر والجزائر واليمن كثرت الضغوط على الحكومة الباكستانية من أجل تسليم "الأفغان العرب" لبلدانهم.. وفيما يتعلق بعناصر الجهاد المصري، فقد وضعوا خطة أعدت بنكاء لتوزيع قواتهم عبر دول مختلفة حتى لا يمكن اصطيادهم بسهولة. العدد الأكبر ومن بينهم القيادات العسكرية الهامة هربت إلى داخل أفغانستان في معسكر جديد أقامه التنظيم بالقرب من منطقة "قندز" شمال أفغانستان ومعها القيادات العسكرية الهامة، والبعض ذهب بتكليف من القيادة للمشاركة مع الطاجيك المسلمين ضد الحكومة في طاجيكستان. والهدف كما يرى أحد قادة التنظيم: "مساعدة المسلمين الطاجيك في معاركهم ضد الشيوعيين وحماية ظهر معسكرات التنظيم بوجود خطوط دفاعية في منطقة قندز".^{٢٤}

وهناك المحطة اليمنية التي تنشط حالياً في استضافة الأفغان العرب - من بينهم مصريون - حيث أقيمت لهم معسكرات أبرزها معسكر المراقبة وبيوت ضيافة في المنطقة الصحراوية بالقرب من صنعاء. ويتمتع الأفغان العرب بنفوذ قوى في هذه المنطقة لوجود طارق الفضلي، نجل ناصر الفضلي آخر سلاطين قبائل المراقبة العائد مع الأفغان العرب بعد مشاركته في الجهاد الأفغانى.

وبعد أن أطمأنت القيادات السياسية للتنظيم على المعسكرات في أماكنها الجديدة وعلى انتظام سير العمل فيها، بدأت في طرق أبواب أوروبا، طالبة اللجوء السياسى، حيث هناك إمكانيات دعائية أفضل. فحصل طلعت قاسم على حق اللجوء في الدنمارك فيما حصل الظواهري على موافقة مبدئية من سويسرا، بينما تشير معلومات إلى حصول رفاعى أحمد طه على حق اللجوء للمجر وكل منهم قد أصطحب جهازه

^{٢٣} حول الناحية مع طلعت قاسم

^{٢٤} نفسه

الدعائى هناك. فى هذه السياق أشارت مجلة "الفتح"، لسان حال جماعة الظواهري، إلى أن مسئولية تحرير المجلة بدءا من العدد الثالث عشر سيكون لمجموعات أوروبا وصدرت فيما بعد وفى الترويسة "تصدر من باريس" ولايعرف على وجه الدقة أن كان لجماعة الظواهري تواجد فى فرنسا أم لا. على جانب آخر توقفت مجلة "المرابطون"، لسان حال جماعة عمر عبد الرحمن، والمعلومات التى لدينا تشير الى اعادة إصدارها بعد تغيير الاسم إلى "الأرض".

وفىما يبدو فإن محاولات السلطات المصرية القبض على قيادات التنظيم الباقية فى أفغانستان قد باءت بالفشل. والتى كان آخر هذه المحاولات المحادثات التى أجريت مع برهان الدين ربانى رئيس أفغانستان فى القاهرة أوائل عام ١٩٩٤. ويرجع الفشل لسببين: الأول يتمثل فى الحماية التى يوفرها غريم ربانى وهو قلب الدين حكمتيار لهذه القيادات والثانى لوجود معسكرات التنظيم فى مناطق لاتخضع لنفوذ ربانى.

يقول احد قادة التنظيم: "فىما يتعلق بالأخوة الموجودين على حدود باكستان فلايوجد خطر عليهم بتسليمهم إلى الحكومة المصرية، لأنهم فى مناطق لاتخضع لسيطرة الحكومة الباكستانية لأن الأخيرة لاتفرض سلطانها على جميع الأراضي. أما الأخوة داخل أفغانستان فهناك سببان يمنعان مساعى الحكومة المصرية للقضاء على وجودنا: الأول يتمثل فى طبيعة المنطقة المحيطة بمعسكراتنا فهى جبلية لايمكن الوصول إليها أو حتى قصفها من الجو. والثانى وجود علاقات جيدة مع القبائل المحيطة بنا هناك..".

الفصل الخامس

نماذج من الخطاب السياسي

والممارسة

الموقف من الغرب

يحتل الغرب مكانا هاما في الخطاب السياسى للجماعات الثلاث "الإخوان المسلمين" "حركة الجهاد الإسلامى" و"الجماعة الإسلامية"، حيث يمثل هذا الغرب خطرا داهما يهدد "بلاد المسلمين"، ويسعى للقضاء على "الإسلام". فصبما ترى تلك الجماعات فإن "الغرب" بممارساته المتعسفة تجاه الدول الإسلامية فى عصرنا الحالى يمثل امتدادا للخطر "الصليبي" على "الإسلام" فى العصور الوسطى. وتتفق تلك الجماعات على أن الغرب هو المسئول الأول عن انهيار "الخلافة الإسلامية" بعد هزيمة الدولة العثمانية على يد التحالف الصليبي بقيادة "انجلترا" و"فرنسا" فى الحرب العالمية الأولى، كما أنه المسئول عن شيوع قيم وتقاليد "مادية" "غربية" فى البلدان الإسلامية تتناقض مع "روحانية" "الشرق" ومبادئ الإسلام.

من هذه الزاوية، فإن الجماعات الثلاث تأثرت إلى حد كبير فى تكوين موقفها من "الغرب"، بما تصورته من مسئولية هذا "الغرب" عن انهيارين: الأول انهيار "الخلافة الإسلامية"، والثانى انهيار منظومة القيم والأفكار "الإسلامية" كما تصورهما العقل السلفى.

وفى سبيلها لذلك تتناسى وتتعمى هذه الجماعات عن الوقائع التاريخية الدامغة التى كانت تعاصر تفسخ وانهيار الامبراطورية العثمانية، إذ كانت قد صارت هى ذاتها نظاما متهاكاً "فات أوانه" ينتمى إلى عصر الإقطاع الشرقى، جسدت تلك الامبراطورية معانى الإستبداد الكلى، الجبروت الذى يستمد مشروعيته من "السماء"، والظلامية بما تحمله من جمود عقائدى وفكرى وإغلاق باب الاجتهاد ونيز المنهج العقلى والتعصب الدينى والتمييز ضد الطوائف الدينية الأخرى (الخط الهمايونى)، والاتعزال عن الحضارة الحديثة التى أنتت بأنظمة وأفكار جديدة تكس أمامها الأفكار والقيم البالية التى كانت تتدثر بثياب دينى. فالإنهيار إذن كان له أساس دخلخى عميق، كانت دولة "الرجل المريض" قد صارت هرمة شاتخة تحمل فى أحشائها عوامل الفناء الحتمى. ولم يكن الأمر مجرد مؤامرة صليبية ضد الإسلام والمسلمين.

وتتغافل الجماعات الدينية الثلاث، كون الشعوب الإسلامية نفسها قد عانت - في ظل الحكم العثماني الذي استمر أربعة قرون - من التأخر والاحتطاط والنهب الوحشي لثرواتها وإجهاض كل إمكانيات محتملة للنمو الرأسمالي داخل مجتمعاتها. بل إن التسلل الإستعماري الغربي في أرجاء البلدان التي كانت تزرع تحت نير هذا الحكم كان قد أحرز نجاحات على أيدي حكام الأستانة أنفسهم، وكانت الولايات العثمانية تطمح إلى الانفصال واستبدال "العمامة" المفتخرة برأس حقيقي كما حدث في مصر على يد محمد علي.

وقد واكب ذلك كله بروز أفكار تنويرية تحاول التخلص من الركود الإقطاعي والتحرر من الاستبداد السياسي وتدعو إلى إصلاح المجتمع وتعليق دور العقل والعلم ونبذ الخرافات والتعصب الديني والأخذ بالمعارف والمنجزات الأوروبية. وبدأت تظهر عناصر الوعي القومي التي تدعو إلى إعادة مجد العرب التليد ومقاومة السيطرة التركية الإقطاعية وتحقيق الاستقلال الذاتي للمقاطعات العربية.

وفي هذا الوقت كانت الرأسمالية الأوروبية تدخل مرحلة الامبريالية وتوسع علاقاتها التجارية والمالية بأنحاء الامبراطورية العثمانية التي أخذت تستعين بالخبراء والأساليب الأوروبية وتمنح الامتيازات لرعايا تلك الدول الأوروبية. ولهذا يمكن القول بأن انحطاط الامبراطورية العثمانية نفسه هو الدافع إلى "أوربتها" أي إلى عملية تحويلها إلى دولة حديثة.

تأثرت الجماعات الثلاث إلى حد كبير في موقفها من "الغرب" بمسألتين أساسيتين: التوسع الرأسمالي "الإمبريالي"، والحدثة وجوهرها "العلمنة". وفي الحقيقة فإن ثمة ارتباطاً بين التوسع الرأسمالي الإمبريالي الذي أدى إلى انهيار الامبراطورية العثمانية وبين الحدثة التي شاعت في الامبراطورية السابقة، فالثانية وليدة الأولى. على الرغم من وجود مفاهيم عديدة للحدثة تتردد في علوم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفلسفة والسياسة، وغيرها من العلوم، فمن زاوية هذا البحث يعنيها مفهومها في علم الاجتماع والعلاقات السياسية. فحسبما يرى فالح عبد الجبار في دراسته عن "الحدثة والتقليد"، فإن الحدثة تعني في ميدان الفكر الاجتماعي، الفلسفة (العلم) مقابل اللاهوت، مرجعية العقل مقابل المرجعية الدينية، الدولة العلمانية مقابل الدولة الثيوقراطية، والحكم بالعدد

الإجتماعى مقابل الحكم بالعقد الإلهى.^١ فالحدثنة كمفهوم إرتبط أساسا بصعود البرجوازية على أنقاض المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فمع التوسع الرأسمالى "الإمبريالى" على حساب الإمبراطورية العثمانية تمكنت الدول الغربية من إستعمار بلدان عديدة، ومع احتلال هذه الدول تم دمجها قسرا داخل السوق الرأسمالى، ومن ثم نشأت العلاقات الرأسمالية فى تلك الدول بدلا من العلاقات ما قبل الرأسمالية التى كانت سائدة آنذاك، ومع بروز العلاقات الرأسمالية وتطور البرجوازية المحلية، اشتد للصراع ما بين "الحدثنة" و"التقليد" كامتداد للصراع ما بين العلاقات الرأسمالية والعلاقات القروسطية.

وإذا خصصنا الحديث عن مصر، سنلاحظ أن العشر سنوات الثانية من هذا القرن، قد شهدت معارك فكرية طاحنة بين أنصار "الحدثنة" وأنصار "التقليد" خاصة عقب إلغاء "الخلافة الإسلامية" رسميا على يد مصطفى كمال أتاتورك عام ١٩٢٤. ومن أرضية هذا الصراع اكتسب الخطاب السياسى لجماعة الإخوان المسلمين، كبرى الجماعات الثلاثة محل هذا البحث، زخمه فى تحديد الموقف من "الغرب" حيث أعاد إنتاج رؤى أنصار "التقليد"، بينما قدمت الجماعتان الأخيرتان "حركة الجهاد الإسلامى" و"الجماعة الإسلامية" خطابا سياسيا يختلف نسبيا عما كان يطرحه آنذاك أنصار التقليد، معتمدين أساسا على الأطروحات التى قدمها سيد قطب. وقد عرضنا تفصيلا أثناء حديثنا عن نشأة جماعة "الإخوان المسلمين"، للأفكار الأساسية التى ردها أنصار "التقليد" فى مواجهة أنصار "العلمنة". ويمكن تلخيص هذه الأفكار فيما يلى:^٢

١. أن انهيار "الخلافة الإسلامية" يعود أساسا إلى تكالب الدول الغربية أو "الصليبية" - على حد تعبيرهم - على الدولة العثمانية، وهذا التكالب كان يحركه أساسا رغبة الدول "الصليبية" فى القضاء على الإسلام، وأن تقدم المسلمين مرهون بعودة "الخلافة الإسلامية" فهى الأداة "المثلى التى بدونها لا يمكن تحسن حالة البشرية".

٢. رفض أنصار "التقليد" أفكار أنصار "العلمنة" الداعية إلى قبول الحضارة الغربية من أجل تقدم المسلمين، حيث استندوا فى رفضهم الى سببين:

^١ أفالغ عبد الجبار، "الحدثنة والتقليد"، منبر الحوار، العددان ٢٣ و٢٤، ١٩٩٤.

^٢ أنظر فى تفصيل هذه المسألة: رضوان السيد، "مرحلل الخطاب الإسلامى فى حوله على التحديات خلال قرن"، منبر

الحوار، العددان ٢٣ و٢٤، ١٩٩٤، ص ١٣.

الأول: أن بعض ما نادى به الحضارة الغربية سبقها الإسلام فى تطبيقه من خلال العصور الإسلامية الزاهية، فى هذا السياق جرت مقارنات بين نظام الخلافة الإسلامية والملكية الدستورية وبين الديمقراطية والشورى وبين الشريعة الإسلامية وقانون نابليون، وانتهت إلى عدم وجود فرق كبير.

الثانى: أن الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى ما سبق، تتميز عن الحضارة الغربية فى منظومتها "الأخلاقية" و"الروحانية" مقابل "مادية" الحضارة الغربية التى تنهض على وجه صريح فى انتشار "المجون" و"الإباحية" و"العنف" كما تجلى فى الحروب التى قادتها البلدان الغربية.

٣. أن هجوم المستشرقين على الإسلام باعتباره دعوة حربية يسعى إلى السيطرة على العالم، لا أساس له من الواقع، إذ إن الجهاد كفريضة إسلامية لا يهدف إلى غزو العالم، بل الدفاع عن "ديار المسلمين" حال تعرضهم لهجوم خارجى.

وقبل أن نحدد موقف الجماعات الثلاثة من "الغرب" سنعرض سريعا لأفكار مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، حسن البنا، وكذلك أفكار سيد قطب لمعرفة مدى تأثير هذه الجماعات بتلك الأفكار.

لقد انطلقت أيديولوجية الإخوان المسلمين من واقع مصر فى العشرينات وتطورت بتفاعل معه خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وتأثرت بالأفكار التى ردها أنصار "التقليد" خلال تلك الفترة. إن هذا التأثير يلقى حفاوة واعتزازا من جماعة الإخوان، فقد عبر عن ذلك حسن البنا، مؤسس الجماعة، حين قال "نحن سلفيون من أنصار رشيد رضا". ولم يكن رضا سوى أبرز مفكرى أنصار "التقليد". وحسن البنا كأستاذ رشيد رضا، لم ير فى الإستعمار الإنجليزي لمصر سوى أمتداد للحروب "الصليبية" فى التاريخ الغابر ولم يرها دمجا قسريا للسوق المصرى فى السوق العالمى نتج عن التوسع الإمبريالى لرأسمالية المركز الأوروبى.

وفى مواجهة "الصليبية" نجد حضورا خافتا فى الخطاب السياسى للبنا، خفوت يستلزمه من وجهة نظره الحرص وعدم مواجهة الإحتلال الإنجليزي علنا، الأمر الذى من شأنه أن يعطل عمل وخطط الجماعة. وعلى الرغم من ذلك التكتيك الذى اتبعه البنا منذ أن بدأ تأسيس جماعة "الإخوان المسلمين" تظل "الصليبية" حاضرة فى خطابه ويظل

هدفها الخبيث المتمثل في القضاء على "الإسلام" قائما في هذا الخطاب، فتحت عنوان "صراع سياسى" في رسالته "بين الأمس واليوم" يستعرض البنا الأسباب والمحاولات المتكررة للقضاء على الأمة الإسلامية قبل "الصليبية" عبر حروب التتار وتمكن "المسيحية في أوروبا" من "إقامة دولة صليبية في بيت المقدس وتهديد أمم الإسلام في الشرق والغرب ومهاجمة مصر أقوى هذه الدول إذ ذلك". وربما يكون الصراع الدينى بين "الصليبية" و"الإسلام" آنذاك عاملا من عوامل الصراع فى تلك العصور، لكن المدهش أن يرى البنا فى هجوم أوروبا على الدولة العثمانية وإقامة مستعمراتها داخل مقاطعات هذه الدولة استمرارا لهذه الحروب الصليبية، أى امتدادا للحروب الدينية بين "الإسلام" و"المسيحية". ليس هذا فحسب بل أن هذا التوسع الإمبريالى لأوروبا فى الشرق الأوسط والهند وغيرها لم يكن محض توسع لإمبريالات المركز الرأسمالى بهدف إلحاق أو دمج أسواق الأطراف ومنها مقاطعات أوولايات الدولة العثمانية. تلك الرأسمالية لا تنتمى إلى دين مسيحى أو غيره وإن لم تمنع فى استخدام أى دين، دينها هو الربح عبر التوسع وضم أسواق غيرها من مجتمعات تنتمى إلى الإقطاع. يرى البنا أن أوروبا بدأت من نهاية القرن الماضى تتجمع وتعمل فى جد للوصول إلى تمزيق دولة الإسلام القوية الواسعة وأخذت تضع لذلك المشروعات الكثيرة تعبر عنها أحيانا بالمسألة الشرقية وأخرى بإقتسام تركية الرجل المريض. واستمرت هذه المهاجمة أمدا طويلا إنسلخ فيه عن الدولة العثمانية كثير من الأقطار الإسلامية التى وقعت تحت السلطان الأوروبى". حتى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) التى كانت تعبيرا عن الرغبة فى التوسع الإمبريالى لأزمة رأسمالية المركز تحولت فى رأى البنا إلى صراع دينى وإمتداد للحروب الصليبية بين تركيا ممثلة دولة الإسلام وحلفائها(!!)، وبين أوروبا "المسيحية" أو "الصليبية". فبهزيمة تركيا "سُحقت الفرصة الكاملة لأقوى شعوب أوروبا إنجلترا وفرنسا وإلى جوارهما إيطاليا فوضعوا أيديهم على هذا الميراث الضخم من أمم الإسلام وشعوبه".

ورغم أن البنا عاش وشاهد الحرب العالمية الثانية إلا أن خطأ تحليله لم يثر انتباهه، حيث لم يعد الصراع بين "الصليبية" و"الإسلام" بل كان بين الدول الصليبية وبعضها البعض حيث دارت تلك الحرب بين فرنسا وإنجلترا وأمريكا من جهة وألمانيا وإيطاليا واليابان من جهة أخرى وجميع هذه الدول لا تنتمى إلى العالم الإسلامى. لكن إذا ما عدنا إلى أحداث ما بعد الحروب "الصليبية" و"الإسلام" كما تجلت فى الحرب العالمية

الأولى، سجد البنا مستمرا في تحليله القائم على الرغبة الدفينة "الصليبية" في القضاء على "الإسلام" إلا أنه قبل ذلك يحدد الآثار "المنمرة" التي ألمت بأوروبا نتيجة الحضارة "المادية"، ووفق تعبيراته فمظاهر الحضارة التي نجمت عن التطور الرأسمالي في أوروبا كانت في رأيه "مادية بحثة تهتم ما جاءت به الأديان السماوية، وتتناقض تلك الأصول التي أقرها الإسلام الحنيف وجعلها أساسا لحضارته التي جمعت بين "الروحانية والمادية". وقد تمثلت أهم الظواهر التي لازمت هذه الحضارة من وجهة نظر البنا في:

١. الإلحاد والشك في الله.

٢. الإباحية والتهاقت على اللذة والتفنن في الاستمتاع وإطلاق الفرائز الدنيا من عقالها.

٣. الأثرة في الأفراد فكل إنسان لا يريد إلا خير نفسه، وفي الطبقات فكل طبقة تتعالى عن سواها وتود أن تحظى بالمغانم دونها، وفي الشعوب فكل أمة تتعصب لجنسها وتتقص غيرها وتحاول أن تلتهم من هي أضعف منها.

٤. الربا والاعتراف بشرعيته و"اعتباره قاعدة التعامل...".

وهكذا لم تنتج الحضارة الغربية سوى الإلحاد والحد "الطبقى" و"القومي" والأنانية وتفشى الربا. لذلك كان منطقيا - من خلال منهج البنا - أن تنتج "هذه المظاهر المادية البحتة في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق والتراخي في محاربة الجرائم". هذه الرؤية المثالية لا تكمن خطورتها في استبعاد البنا لأية جوانب إيجابية في مجمل البناء الفوقي (الأفكار والأخلاق والقانون والثقافة) للحضارة الأوروبية، بل تكمن أساسا في اعتبار هذا المفهوم أداة لتفسير ما يترتب على هذا التطور الأوروبي من أحداث. فنجد أنه يربط بين الثورات والانتفاضات التي شهدتها أوروبا في أوائل القرن التي لعب فيها العمال دورا حيويا وبين غياب الأخلاق وفساد النفوس، أوبالأدق يعتبر الأولى نتاجا للثانية. ففي رأى البنا، أدى فساد النفوس وضعف الأخلاق الناجم عن الحضارة "المادية" في أوروبا إلى اشتعال "الثورات المخربة والمدمرة، واضطربت النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فلم تستقر على حال، وتمزقت الدولة بالطوائف والأحزاب وتناحرت الشعوب على المطامع والأحقاد". باختصار أدت

الحضارة الغربية عبر "مظاهرها المادية" إلى فساد النفوس والأخلاق وبدورها أديا إلى "الثورة" و"الاضطرابات" والتمزق عبر الصراع "الحزبي" وغيرها. لذلك نجد حضورا واضحا عند البنا وفي غالبية أدبيات الإخوان المسلمين لنبد "الثورة" أو التغيير "الثورى" ورفض "الحزبية" والعمل "الحزبي" إعتبارها أفعالا ناجمة عن فساد الضمير. ولا يعقل أن يوافق الإخوان - وهم أصحاب دعوة يقاظ هذا الضمير - على ما يناقض خطهم !!.

بعد أن أكد البنا على أن الحرب العالمية الأولى كانت تهدف إلى القضاء على دولة الإسلام، كامتداد للحروب "الصليبية" وبعد أن أوضح المظاهر "المادية" المدمرة للحضارة الغربية، يستكمل تحليله الهادف إلى إيضاح الرغبات الشريرة "لصليبية" لتسويق مظاهرها داخل البلدان الإسلامية بهدف تخريبها.. كيف يتم ذلك؟!، يقول البنا "عمل الأوروبيون جاهدين على أن تغمر موجة هذه الحياة المادية بمظاهرها الفاسدة وجراثيمها القاتلة فى جميع البلاد الإسلامية التى اهتمت إليها أيديهم وأوقعها سوء الطالع تحت سلطانهم". وكعادة الأشرار الحذرين، فقد "أحكموا خطة الغزو الإجتماعى إحكاما شديدا واستعانوا بهائهم السياسى وسلطانهم العسكرى حتى تم لهم ما أرادوا". ولأن الشر نجح وانتصر - على عكس ما جرى العرف عليه فى ثقافتنا بانتصار الخير على الشر - يبذل البنا كافة الجهود الممكنة لتحديد وسائل "الصليبية" التى مكنتهم من الانتصار، والتى كان من بينها أن الأوروبيين "جلبوا إلى هذه الديار نساءهم الكاسيات العاريات وخمورهم ومسارحهم ومراقصهم وملاهيهم وقصصهم ورواياتهم وخيالاتهم وعيبتهم ومجونهم، وأباحوا فيها من الجرائم ما لم يبيحوه فى ديارهم وزينوا هذه الدنيا الصاخبة العابثة، التى تعج بالإثم وتطفح بالفجور فى أعين البسطاء الأغرار من المسلمين الأغنياء وذوى رأى فيهم وأهل المكانة والسلطان". وفى تقدير البنا، فإن الأوروبيين أيضا سعوا إلى "إغراء كبار المسلمين بالأسئانة" حتى يحق لهم "التدخل الإقتصادى، وأن يفرقوا البلاد برؤوس أموالهم ومصارفهم وشركاتهم، وأن يديروا دولاب العمل الإقتصادى كما يريدون" ولينتمكنا من صبغ "النظم السياسية والتشريعية والثقافية بصبغتهم الخالصة". واستخدموا التعليم الأجنبى فى البلدان الإسلامية، بهدف إلى زرع "الشك والإلحاد" فى نفوس أبناء هذه البلدان. ولما كان التعليم قاصرا بالأساس على "أبناء الطبقات العليا" - وهم أنفسهم رجال الحكم فى المستقبل - فإن الحكم سيكون يوما متأثرا "بكل ما هو غربى". وبناء عليه فإن خطتهم "الصليبية" تكون قد اكتملت ووقع

"المسلمون" ضحايا تلك الخطأ، أو كما يقول البنا: "تستطيع أن نقول إن الحضارة الغربية بمبادئها المادية قد انتصرت في هذا الصراع الإجتماعى على الحضارة الإسلامية بمبادئها القويمة الجامعة للروح والمادة معا في أرض الإسلام".^٢

من خلال رؤية البنا في تحليله لسيطرة "الصليبية" على البلاد الإسلامية، نلاحظ أن العالم الإسلامى كان مفعولا به دوما وليس فاعلا أو مشاركا، بمعنى آخر لم يدرك البنا - أولم يرد أن يدرك - أن كثيرا من المظاهر التى سادت بلدانا إسلامية، تمثل احتياجا موضوعيا لتطور هذه المجتمعات، فإياها الربا - على سبيل المثال - كان مطلبا ملحا للبرجوازية المصرية حتى تتمكن من النمو عبر استخدام الأموال فى الاستثمار. من ناحية ثانية لم ينظر البنا إلى المظاهر التى نمت فى المجتمع المصرى آنذاك باعتبارها تنمو بفعل صعود البرجوازية ومن ثم "علمنة" النظم التشريعية والسياسية - بدرجة محدودة بالطبع - والتوسع فى التعليم الحديث والمناهج الحديثة إنما نظر إليها باعتبارها مظاهر وافدة مع "الصليبية" بهدف "إيذاء المسلمين". وباستثناء شذرات فى حديث البنا عن تدفق رؤوس الأموال الغربية لدعم سيطرة الغرب على الاقتصاد المصرى، لا نجد لديه إدراكا لعلاقة التبعية بين الرأسمالية المصرية والعالمية، ربما يكون السبب فى ذلك تركيزه على نقد الأوضاع آنذاك من زاوية "الحلال" و"الحرام" وهوما جعل كتاباته تغرق فى سرد مظاهر "الانحلال" فى المجتمع المصرى.

لقد حاول البنا بسبب ضغط الحضارة الغربية وتصاعد الدعاوى القومية وحق تقرير المصير التى انتابت الولايات (الدويلات)، التى تتكون منها الإمبراطورية العثمانية آنذاك، عقب إلغاء "الخلافة الإسلامية" حاول إلbas كثير من هذه المقولات لباسا إسلاميا. بمعنى آخر حاول أن يقنع الناس بأن كثيرا من هذه المقولات قد خاض فيها الإسلام منذ قديم الزمان. أما المقولات التى كانت تتناقض بوضوح من وجهة نظره مع الإسلام فلن يتوانى عن مواجهتها. سعى البنا - كما حاول من قبل أنصار "التقليد" - إلى التأكيد على أن "الوطنية" و"القومية" و"الديمقراطية" وفى أحيان أخرى "الإشتراكية"، خاض فيها الإسلام.. يقول البنا: " فالعالمية والقومية والإشتراكية والرأسمالية والبلشفية(!!) والحرب وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى هذه البحوث التى تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه

^٢ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ١٤٣ وما بعدها.

نعتقد أن الإسلام خاض في ليها، ووضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن(!!)، وتجنب ما تستتبعه من خطر وويلات".^٤

وفي موضع آخر يقول البنا: "افتتن الناس بدعوة الوطنية تارة والقومية تارة أخرى وبخاصة في الشرق.. حسن ذلك وجميل، ولكن الغير حسن والغير جميل أنك حين تحاول إفهام الشعوب الشرقية وهي مسلمة أن ذلك في الإسلام بأوفى وأزكى وأسمى وأنبل مما هو في أفواه الغربيين وكتابات الأوربيين..."^٥

ولعل ذلك يفسر محاولات كثير من قيادات الإخوان الربط بين الديمقراطية والإسلام، والإشتراكية والإسلام، حتى أن مصطفى السباعي مرشد الإخوان في سوريا، ألف كتابا عن الاشتراكية في الإسلام. وبغض النظر عن الإشكاليات التي يثيرها البنا بحديثه عن الوطنية والقومية وغيرهما والخلاف والتناقض بين ما يطرحه، وبين المدلولات المستقرة لمقولات مثل "القومية" و"الوطنية"، فإنه يمكن القول أن البنا حاول استكمال جهود أنصار "التقليد" في إجراء مقارنتهم بين الإشكاليات التي نجمت عن "الحداثة" وموقف الحضارة الغربية و الإسلام، ولم يشذ البنا عن أقرانه بإنهاء المقارنات لصالح الإسلام دوما.

و باختلاف واضح مع ما طرحه حسن البنا، جاء سيد قطب لينفي أى تقارب بين "الجاهلية" ومن بينها الحضارة الغربية و "الإسلام"، منتقدا بشدة كل محاولات الإخوان السابقة التي تتحدث عن ربط الإسلام بالديمقراطية أو الاشتراكية وغيرهما من محاولات أنصار "التقليد". جاء الخطاب القطبي لينتقاطع تماما مع تراث الإخوان وغيرهم من أنصار "التقليد"، بل إن قطب دعا الإسلاميين إلى تجاهل "الثقافة الإسلامية" وحذر من الإغراق في تفاصيل تطوير هذه الثقافة - الإجتهد. وفي رأى قطب يأتي الحديث عن البرامج الإسلامية السياسية والثقافية بعد إقامة الدولة الإسلامية. باختصار كان الخطاب القطبي يمثل قطيعة تامة مع الحضارة الغربية والحداثة رافضا أية محاولات تسعى لأسلمة هذه "الحداثة" إن صح التعبير، كما أوضحنا مفصلا عند حديثنا عن سيد قطب في الفصل الثاني.

^٤ المرجع نفسه، ص ٥٦

^٥ المرجع نفسه، ص ٢٤

لقد اتفق قطب مع البنا في ناحيتين فقط، الأولى هي التسليم بالتطور المادى للغرب، وأن مناقشة هذا الغرب لا تتم بتطوير "الشرق" المتخلف ماديا (اقتصاديا)، بل بقيم الشرق ومنظومته الأخلاقية. يقول البنا في هذا السياق: "يظن كثير من الناس أن الشرق تعوزه القوة المادية والعتاد وآلات الحرب والكفاح لينهض ويسابق الأمم.. ذلك صحيح ومهم ولكن أهم منه وألزم: القوة الروحية من الخلق الفاضل والنفس النبيلة...." وبتعبيرات مشابهة يقول سيد قطب: "لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التى وصلت إليها البشرية عن طريق العبقريّة الأوروبية فى الإبداع المادى وتزود البشرية بقيم جديدة.. والإسلام - وحده - هو الذى يملك تلك القيم وهذا المنهج".^٦

والناحية الثانية التى يتفق فيها سيد قطب مع حسن البنا هي الوظيفة الهجومية "للجهاد" ونقدتهما لمواقف أنصار "التقليد" التى دعت إلى أن "الجهاد" له وظيفة دفاعية عن "ديار المسلمين".^٧ ويمثل رأى البنا هنا نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين أنصار "التقليد". بعد أن أورد البنا فى رسالة "الجهاد" العديد من البراهين التى تؤكد فريضة "الجهاد" لمستمعيه من الإخوان بعد ذلك يقول: "فها أنت ذا ترى من ذلك كله كيف أجمع أهل العلم مجتهدين ومقلدين، سلفيين وخلفيين على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية، لنشر الدعوة، وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها".^٨ وقد يظن البعض أن "الجهاد" وسيلة لنشر الدعوة داخل الديار الإسلامية، وهوتصور خاطئ، فما يطرحه البنا هنا هو نشر الدعوة فى كافة أرجاء "الوطن الإسلامى" الذى يتضمن كما يرى البنا كافة بقاع الأرض التى فتحتها الإسلام ومنها أوروبا وغيرها، بمعنى آخر فإن الهدف من "الجهاد" أيضا إعادة الدول التى سبق وأن فتحتها الإسلام.

لا يختلف قطب عن حسن البنا فى وظيفة "الجهاد" الهجومية لنشر الدعوة الإسلامية، فقد أوضحنا ذلك تفصيلا أثناء حديثنا فى الفصل الثانى المخصص لتحليل كتاب معالم فى الطريق، لكن ما يميز به سيد قطب هو تأصيله "الحركى" للفكرة. وكما أوضحنا فإن رؤية سيد قطب فى المجال "الحركى" تتمثل فى محورين:

الأول: يبدأ مع استيلاء التنظيم على قاعدة - بلد - لتصبح أول دولة إسلامية.

^٦ المرجع نفسه، ص ٥٥

^٧ سيد قطب، معالم فى الطريق، ص ٢١.

^٨ حسن البنا، رسالة للجهاد، فى مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

الثانى: من هذه القاعدة تنطلق الحركة الإسلامية نحو الخارج لبسط الحكم الإسلامى فى كافة أرجاء المعمورة.

كما كان سيد قطب حاسما فى رأيه بأنه لا فرق بين الأنظمة فى الغرب والأنظمة التى يضمها "العالم الإسلامى"، فكلها يجب إزالتها وإقصاؤها عن الحكم بما فيها تلك الأنظمة التى تزعم أنها "إسلامية" على حد تعبير سيد قطب. بمعنى آخر كان قطب يلح على الإسلاميين توجيه نشاطهم فى البداية للدولة التى يقيمون فيها بهدف إقامة الدولة الإسلامية ثم التحرك نحو الخارج، نحو الغرب. كان قطب واضحا عندما قال إن الجهاد هو الوسيلة الأساسية - بعد اكتمال شروط التغيير وخاصة وجود أغلبية فى المجتمع تؤمن بالإسلام - لتغيير النظام القائم (المحلى). كما أنه أيضا - الجهاد - الوسيلة المثلى لتوسع دولة الإسلام نحو الغرب. بينما كان البنا يميز بين الأنظمة داخل نطاق العالم الإسلامى، وبين الغرب. وفى رأيه وحسبما أوضحنا تفصيلا أثناء حديثنا عن نشأة جماعة الإخوان لم يكن الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لإقامة الدولة الإسلامية، فهناك أساليب أخرى للتغيير. لكن البنا رأى فى الجهاد الوسيلة الرئيسية لتوسع الدولة الإسلامية فى اتجاه الغرب.

ولا يختلف موقف الإخوان المسلمين حاليا عن موقف مرشدهم الأول فى كثير من القضايا المتعلقة بالغرب سواء من حيث نمط الحياة أو رغبة الغرب فى الهيمنة على الدول الإسلامية، خاصة فى مرحلة ما بعد انتهاء الاستعمار المباشر. وفى رسالة وجهها عمر التلمسانى المرشد العام السابق للحكام المسلمين أكد "أن علاج الأمر فى أيديكم إن أردتموه.. فلن تنفكم أمريكا ولا روسيا حتى تتفرقوا شيعا بعضكم شرقى وبعضكم غربى، ولا قيام لهذه الشعوب لتحقيق أمل المسلمين إلا إذا عادت إلى دينها واصطلحت مع ربها". ويرى التلمسانى أن السياسة الإعلامية الغربية شر على الدعوة الإسلامية

لأنها تسي إلى مشاعر المسلمين بالأفلام الفاضحة والتقليل من أهمية الأسرة والتمهيد للشباب للاعتماد عن المثل والقيم".^٩

كما يرى د. أحمد الملط أحد قادة الإخوان المسلمين أن السهام الموجهة ضد الإسلام قد كثرت واتسعت دائرة التحالف الشيطاني ضد الإسلام وأهله ومقدساته وتضييق الحلقة حول رقاب المسلمين من الشرق ومن الشمال ومن الجنوب يوما بعد يوم وعاما بعد عام، ويستشهد بذلك بما يحدث للمسلمين في دول آسيا الوسطى وأريتريا وجنوب السودان وأيضا للأقليات الإسلامية في أوروبا الشرقية، ويرى أن "كل بلاد الشرق الأوروبى تلاقى على حرب الإسلام ومحاولة إياداة كل من يحمل الإسلام بين جنبيه".^{١٠} يوجه د. الملط رسالة للشباب لكي يستعدوا للمواجهة فيقول: "لا تتخوفوا مما يعده العدو من بأس وقوة فكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله واصبروا على الضيم في بلدكم، فالنصر مع الصبر والبقاء دائما للأصلح".^{١١}

تيار الجهاد والغرب "الصلبي"

لا يختلف تيار الجهاد بشقيه "حركة الجهاد الإسلامي" و"الجماعة الإسلامية" كثيرا عن التفسيرات التي قدمها أنصار "التقليد" ومرشد الإخوان حسن البنا، حول "الحقد الصليبي" الذي يحرك الغرب نحو تدمير "العالم الإسلامي". ففي رأى "حركة الجهاد" هناك عدة عوامل رئيسية تؤثر على موقف "البيت الأبيض الأمريكى من الحركة الإسلامية. ومن هذه العوامل انتماء دولة الولايات المتحدة الأمريكية للنصرانية الصليبية وتبعيةها لطموحات الصليبيين وما تولد عن هذا الصراع التاريخى بين الإسلام والصليبية العالمية من حقد على الإسلام وأهله... فالحقد الصليبي هو المحرك الحقيقى والأساسى لكل المواقف الأمريكية تجاه الحركة الإسلامية".^{١٢}

و"الحقد الصليبي" للبيت الأبيض الأمريكى، هو امتداد "الحقد الصليبي" للدول الغربية، إنجلترا وفرنسا وروسيا، التي تكالبت على الامبراطورية العثمانية الإسلامية أوائل هذا

^٩ عمر التلمساني، يا حكام المسلمين... ألا تخافون الله؟؟، للدعوة، العدد ٢٠.

^{١٠} د. أحمد الملط، رسائل إلى الشباب (القاهرة: دار النشر الطبعة الأولى ١٩٩٠) ص ٧٩.

^{١١} المرجع نفسه

^{١٢} وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى فى رفعت السعيد أحمد، الذى المسلح، ص ٢٦٢.

القرن. فحسبما ترى "الجماعة الإسلامية"، فإن الدولة العثمانية كانت "كتيبة الصدام الأول للمسلمين ضد أطماع الصليبيين وأعداء الإسلام. ومنذ أوائل القرن الماضي، بدأت الجيوش الصليبية تطرق من جديد أبواب الأمة الإسلامية، واستطاعت قوى الكفر - إنجلترا وفرنسا وروسيا - اقتطاع أطراف الدولة العثمانية...".^{١٢}

النيات وأهداف التبعية

لكن تبنى تيار الجهاد بشقيه لتفسيرات مثل "الحقد الصليبي" للغرب تجاه "العالم الإسلامي" لا يعنى اتفاق رؤية هذا التيار مع رؤية جماعة الإخوان المسلمين. نلاحظ فى الخطاب السياسى لتيار الجهاد، عناصر تمايز عديدة عن خطاب الإخوان فيما يتعلق بجوهر رؤية الإسلام السياسى تجاه الغرب والذى يتمثل أساساً فى "تبعية" النظام المصرى للدول الغربية. لقد تناول كل من تيار الجهاد وجماعة الإخوان مسألة "التبعية" بصورة مختلفة. ويمكن القول أن هناك محورين أساسيين يميزان رؤية تيار الجهاد عن رؤية الإخوان.

المحور الأول: قدم تيار الجهاد، خاصة تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى"، تحليلاً نقدياً لعلاقة التبعية بين النظام والغرب. فى هذا السياق رأى تيار الجهاد أن هناك أربعة مستويات لهذه العلاقة. يبدأ المستوى الأول بالغزو الثقافى للبلدان الإسلامية من قبل الحضارة الغربية بهدف طمس "الشخصية القومية للشعب المسلم"، مروراً بالاستغلال الإقتصادى لهذه البلدان وانتهاء بتبعية القرار السياسى والعسكرى فيها -البلدان الإسلامية- لتتوافق مع المصالح الإقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية للغرب. كما أن تيار الجهاد لم ير فى تبعية النظام المصرى للغرب، مجرد علاقة نجمت عن ظروف عسكرية مرت بها هذه الأنظمة تحت ضغوط غربية (اقتصادية وعسكرية) فحسب، إنما نشأت علاقة التبعية نتيجة هذه الظروف التى عبرت موضوعاً فى ذات الوقت - وهذا هوالمهم - عن مصالح طبقية لقوى اجتماعية فى البلدان الإسلامية. بمعنى آخر لن تحقق التبعية مصلحة الغرب فقط، إنما تحقق مصالح إقتصادية للحلف الطبقي الحاكم أيضاً.

^{١٢} وثيقة "ختمية المواجهة"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية فى رفعت السعيد سيد أحمد، النبى المصلح، ص ٢٦٢.

إن رؤية تيار الجهاد لمسألة التبعية، تحمل بين طياتها، نزوعا متصاعدا رافضا بصورة مضطربة لنمط الإنتاج الرأسمالي ويسعى هذا التيار نحو تنمية مستقلة لكن دون أن يطرح الأفق الإجتماعى لهذا التغيير وتحت قيادة أية طبقة إجتماعية يمكن أن يتحقق. كما لوحظ أن رؤية تيار الجهاد تقترب إلى حد ما من رؤية اليسار القومى العلمانى، وخاصة فيما يتعلق بالمستوى الإقتصادى عند تحليله لمسألة التبعية، حيث يكون من الصعب على الباحث عند تعرضه لوثائق تيار الجهاد فى هذا الشأن أن يميز بين ما إذا كان كاتب هذه الوثائق منتعيا فكريا إلى التيار الناصرى مثلا، أم للتيار الإسلامى. ولكن وبخلاف واضح مع التيار اليسارى، لا يحدد كما ذكرنا الحلف الطبقي المنوط به فض علاقة التبعية. فإذا ما أخذنا فى الاعتبار العدواة الشديدة للفكر الاشتراكي لدى تيار الجهاد، فاطروحته لا يمكن إلا أن تعيد إنتاج الرأسمالية من جديد. وهذا هو بالضبط مأزق البرجوازي الصغير الذى يصب آلاف اللعنات على الرأسمالية دون أن يملك صياغة أيديولوجية مستقلة متميزة عنها. فهو يطرح فكرة الإطاحة بالسلطة القائمة دون إدراك أى طبقة أوطبقات ستقود السلطة الجديدة، وأى علاقات إنتاج على وجه التحديد ستحل محل نمط الإنتاج الرأسمالى؟ وبمعنى آخر: فى أى إتجاه سيكون التغيير المرتقب؟ ولصالح من وضد من؟

من ناحية ثانية وعلى الرغم من حديث الإخوان المسلمين عن تبعية الأنظمة المحلية للغرب، إلا أنه حديث يكتفى برطانة لغوية ويفتقد إلى عمق التحليل. تنحصر أغلب أطروحاتهم على دور الغرب فى ترويج "المجون" و"الانحلال الخلقى" فى البلدان الإسلامية (مع أن مظاهر هذا الانحلال كانت موجودة فى كثير من البلدان الإسلامية فى حين لم تكن لها صلات بأية دول أوربية) والضغط على الأنظمة فى هذه البلدان من أجل ضرب التيار الإسلامى. وعادة ما يرى الإخوان المسلمون أن تبعية هذه الأنظمة للغرب تمت قسرا، رغما عنهم، أوفى أفضل تحليلاتهم تمت تحت جراح إعجاب تلك الأنظمة بالحضارة الغربية، تلك الأنظمة التى زرعها الغرب قسرا فى بلادنا. أما عن رؤية الإخوان فى هذا الصدد فإنها لا تبحث عن المصالح التطبيقية لقوى اجتماعية محلية تتحقق مع استمرار علاقة التبعية، إنما بحثها ومن ثم نقدها فى هذا الشأن ينحصر فى غياب القيم الإسلامية لدى حكام البلدان الإسلامية. لذلك فإن الحلول المقترحة لوأد علاقة التبعية، تتباين بين كل من تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين.

المحور الثاني: يرى تيار الجهاد فى علاقة التبعية بين الأنظمة المحلية والغرب تعبيراً عن مصالح اقتصادية لتلك الأنظمة التى تسعى لتوطيد أواصر التبعية مع الغرب. وعليه فإن تيار الجهاد يعتبر أن حل إشكالية التبعية لا يتحقق سوى عن طريق الإطاحة بهذه الأنظمة. بينما يرى الإخوان المسلمون حلاً إصلاحياً يتمثل فى مناقشة هذه الأنظمة بالتوقف عن تبعيتهم للغرب، أوبالأدق مناقشتهم بالتوقف عن سلوكهم - الحكام- المنحرف عن "روح الإسلام"، إذ أن التبعية هنا محض حالة ذهنية عارضة تنتاب الحكم.

فى هذا السياق، يرى إبراهيم البيومى غاتم فى دراسته عن الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية أن:

"الإخوان المسلمون يرون أن الغرب له اليد الطولى فى إيجاد وتثبيت النظم الحاكمة فى معظم بلدان العالم الإسلامى، وأن دعمه لهذه النظم هو آلية من آليات ربطها به، وتبعيةها وولائها له، وذلك فى إطار مخططاته ومؤامراته -التي لا تنتهى- على الإسلام والمسلمين لضمان إخضاعهم ونهب ثرواتهم. ورؤية الإخوان فى هذه المسألة معروفة وذائعة، وعادة ما يصوغها كتاب الجماعة وقادتها فى صياغات شاملة تنطبق على أوضاع ونظم الحكم فى العالم الإسلامى -بإستثناء عدد قليل لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة- دون تخصيص لأى منها بالتبعية للغرب، فالكل سواء. وكمثال على ذلك قول الأستاذ مصطفى مشهور -نائب المرشد العام للإخوان - فى كثير من مقالاته، فبعد أن يذكر ما كان للأمة الإسلامية من حضارة لا مثيل لها، ثم ما طرأ من ضعف، وطمع الأعداء فيها، وغزوهم لبلادنا -والمقصود هم الغربيون ودولهم- يقول: "وخطبوا لإبعادها (أى بلادنا) عن جوهر الإسلام، ونشروا فيها الفساد والمنكرات كالكفر والميسر والربا والفحشاء وأسقطوا الخلافة، وأثاروا الفرقة والنزاع بين المسلمين، بل الحروب، حول قضايا جزئية كالخلاف على الحدود، وأقاموا نظام حكم شمولى متسلط فى معظم - إن لم يكن - كل أقطارنا الإسلامية، لتنفيذ مخططاتهم التى تهدف إلى إيقاع بلادنا ضعيفة، متنازعة، يستغلون ثرواتها رخيصة، ويوردونها مصنعة غالية، وهكذا لتبقى أقطارنا فى تبعية ذليلة لهم بسبب عدم الاكتفاء الذاتى، خاصة فى الغذاء والسلاح، فيخضع الحكام العملاء مختارين أو مضطرين للسياسة التى يملونها عليهم، وفى ظل هذا

الضعف تمكن الأعداء من غرس هذا الكيان الصهيوني الغريب فى قلب الأمة الإسلامية كالغدة السرطانية ليزيد من ضعفها وليتوسع ويتمكن ويعيث فى الأرض فساداً".^{١٤}

ويوضح هذا النص، أن الحكام مفعول بهم، فهم تحت ضغوط بعينها جعلتهم "مختارين أو مضطرين" لقبول تبعية بلدانهم للغرب وهوما يمكن التذليل عليه فى الأسلوب الذى تبنته جماعة الإخوان لحل هذه الإشكالية عبر إصلاح الحكم القائم. ويبرز هنا الخلاف على نحو واضح بين الجهاد والإخوان، فالأول لا يرى حلاً سوى بالإنتقال على الحكم، بينما الثانى يتبنى فكرة التعايش مع ما هو قائم مع السعى لإصلاحه. لذلك وحسبما تشير دراسة "الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية"، فإن الإخوان رغم تسليمهم بتبعية هؤلاء الحكام للغرب "لم يفقدوا الأمل فى إمكانية صلاح أحوال الحكام، وتغيير النظم القائمة بطريقة سلمية متدرجة لتستقيم على منهج الإسلام. ويظهر هذا من خلال مناشداتهم المتوالية للحكام وولاء الأمور بالعودة إلى الإسلام وتعاليمه وأحكامه والعمل بها..."^{١٥}.

ولا يغوتنا أن نلاحظ أن الإخوان لم يميزوا قط بين المراحل التاريخية التى مر بها مجتمعنا أوحى المجتمعات الإسلامية الأخرى ومدى تبعيتها للغرب. فمنذ أن تسلل الإستعمار إلى بلادنا وألغيت الخلافة على يد أتاتورك، والنظم القائمة كلها تابعة. وبالطبع لا يوجد فارق فى هذا الشأن بين عصر فاروق والنظام الناصرى ونظام السادات. ولعل مشاعر العداوة للنظام الناصرى بالذات كانت أشد عمقا من أية عهود سابقة أو لاحقة. فالإخوان لا زالوا متأثرين بما جرى لهم من تعذيب وحشى فى ظل حكم عبد الناصر، وينطلقون من معاناتهم الشخصية فى النظر والتقييم للحقبة الناصرية متجاهلين ما تحقق خلالها من استقلال سياسى ودرجة من الإنماء الإقتصادى المستقل وبعض الإصلاحات الاجتماعية. وهو ما يدعوننا للقول بأن التبعية التى يعيها الإخوان، رغم الرطانة عن الاكتفاء الذاتى وغيره مما جاء فى خطاب مشهور، تتمثل أساسا فى تبنى قيم وأفكار العرب.

^{١٤} أشار إليه فى إبراهيم البيومى غانم، الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية (القاهرة: لمة برس للإعلام ونشر و النشر ١٩٩٣) ص ٥٥.
^{١٥} المرجع نفسه، ص ٥٦.

وإذا ما انتقلنا إلى تيار الجهاد، نبدأ بتحديد مفهومه لمسألة التبعية، ثم نعرض بعد ذلك لما طرحه من حلول لهذه المسألة.

فى وثيقة بعنوان "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية" يحدد تيار الجهاد موقفه من مسألة تبعية الحكام للغرب. تبدأ الوثيقة بتحديد الأسباب التى دفعتها للإهتمام بمعالجة موضوع الغرب وفى القلب منه الولايات المتحدة الأمريكية. تقول الوثيقة: "وجبت دراسة مكان القوة والضعف ليس بالنسبة لأعداء الداخل فحسب، بل أيضا بالنسبة لأعداء الخارج، فهم المدد وهم المحرك، وأعداء الداخل هم الأذناب أوقطع شطرنج متحركة... دراسة غرضها تحديد أولويات المواجهة وخطتها التفصيلية على كل المحاور الفكرية والسياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية... ومن خلال هذا الفهم ينبغى ضرورة دراسة ومعرفة حجم الأعداء قدر الجهد والوقوف على أساليبهم وخططهم. من خلال هذا كله جاءت هذه الدراسة عن الولايات المتحدة الأمريكية.

لكن لماذا تقدمت الولايات المتحدة الأمريكية فى أولويتنا فى هذه الدراسة؟

كان لزاما أن نتقدم الولايات المتحدة الأمريكية فى أولويتنا ونحن نرصد ظواهر عدة أولها وأهمها: التحالف الاستراتيجى المعقود بين مصر والولايات المتحدة.. هذا التحالف الذى فقدت مصر من خلاله استقلالها السياسى والاقتصادى والعسكرى.. فأصبحت المواقف السياسية المصرية تراعى الموقف السياسى الأمريكى. ويكفى أن مصر كانت الدولة العربية الوحيدة التى لم تدين العدوان الأمريكى على ليبيا فى خليج سرت عام ١٩٨٧. ولقد أصبحت مصر بمقتضى اعتمادها اقتصاديا على المعونات والقروض الأمريكية مهددة بالإفلاس فى ظل شهور قريبة. أما بالنسبة للعسكرية المصرية فقد تحولت مصر فى ظل سياسة التسليح والتدريب المعتمدة على أمريكا.. من قوة ضاربة فى منطقة الشرق الأوسط تعادل قوة إسرائيل وتفوقها أحيانا إلى قوة من الدرجة الثالثة أو الرابعة فى المنطقة.

والسبب الثانى: هو التحالف الاستراتيجى المعقود بين الولايات المتحدة وإسرائيل - الدولة المجاورة لمصر - والتى أرغمت مصر من خلال هذا التحالف المزدوج للولايات المتحدة الأمريكية - على توقيع معاهدة الاستسلام مع إسرائيل المسماه معاهدة كامب ديفيد (معسكر داود) والتى نزع بموجبها سلاح سيناء الفعال.

أما السبب الثالث: فهو عريضة الولايات المتحدة الأمريكية ورعونتها العسكرية، واستعراض عضلات قوتها في العالم كله برا وبحرا وجوا... فمنذ قنبلتى هيروشيما وناجازاكي في منتصف الأربعينيات وهي تمارس دور المهيمن والمسيطر على مقدرات العالم.. بل يظن رؤساؤها أن مجرد مخالفة طريقة تفكيرهم تستوجب عزل هؤلاء الرؤساء الذين يجروون على ذلك، وعندها تكون الانقلابات المدبرة ودعم المتمردين، وحتى التدخل المباشر، وليست أحداث فيتنام وجزيرة جرينادا عنا ببعيدة. لهذه الظواهر وغيرها كان لابد من هذه الدراسة بهدف إخضاع الدور الأمريكي لدراسة دقيقة، نهدف من ورائها إلى معرفة أثر هذا الدور على الغد والحاضر الذي نطمح بعون الله تعالى أن يكون للحركة الإسلامية".^{١٦}

يكشف هذا النص بوضوح مدى عنية تيار الجهاد بالمخاطر التي يمثلها "الغرب" على الحركة الإسلامية وعلى مشروعها المستقبلي. وعندما تنتقل إلى المستويات المختلفة التي يرصدها تيار الجهاد سنلاحظ أربعة مستويات، اقتصادية وسياسية وعسكرية وثقافية. ويقترب تيار الجهاد في خطابه السياسي المتعلق بالهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب من الخطاب اليساري بشكل عام، "الجماعة الإسلامية"، وحركة الجهاد" يستخدم نفس المقولات التي يستخدمها اليساريون في الدعوة للتنمية المستقلة وفك الارتباط بالغرب والاعتماد على الذات وإلغاء معاهدات الصداقة والتعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية. إحدى وثائق الجماعة الإسلامية مثلاً وهي وثيقة "إله مع الله" تعتبر أن كافة السياسات التي يتبناها النظام المصري تقوم على الاستمرار في سياسة "ربط الاقتصاد المصري بالغرب وأمريكا بالتحديد وجعله في مصاف المحتاجين دائماً للعون الغربي، ويأتي في ركاب ذلك عدم قيام النظام المصري بأى تنمية حقيقية معتمدة على الذات - بل على العكس هناك انفتاح كامل يجعل مصر دائماً في حالة تبعية، كما يقضى على كل صناعة مصرية يفتح السوق أمام تنافس غير متكافئ مع قيام النظام في ذات الوقت بالتضييق على الصناعات المصرية".^{١٧}

وتوضح وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية" تفصيلاً دور العامل الاقتصادي في مسألة التبعية. حيث نقول الوثيقة:

^{١٦} وثيقة "إله مع الله"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، في رفعت سيد أحمد، **التي المصلح**

^{١٧} وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية".

• ما أن عاد الرئيس المصري السابق عام ١٩٧٥ من زيارته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حتى بدأت مصر تتكرر للقوانين الاشتراكية التي عرفتها منذ ١٩٦١. وبدأ السادات عهد الانفتاح الإقتصادي، ولم يكن هذا الانفتاح إلا سياسة اقتصادية جديدة اختطها السادات ومعاونوه للارتقاء على أعقاب "الدكاكين" الأمريكية تلتقط مصر من نفاياتها... وهكذا قدر لمصر بعد سنوات عجاف غلها فيها الدب الروسى قدر لها أن تنتقل إلى الغرب الصليبي حتي يمتطيها دون أن ينظر إلى عظم ظهرها الناحل، وتكاثر القوانين الانتفاحية لتتيح لرجال الأعمال الأمريكيين مزيدا من امتصاص الدماء المصرية تحت مظلة المشاريع الاستثمارية.

أخذ السادات يلهث ليقتنع أمريكا أنه يستطيع أن يقدم لها ما تقدمه إسرائيل بل أكثر، وهكذا تدفقت السلع الاستهلاكية الأمريكية لتغمر السوق المصرية".^{١٨}

ثم تنتقل الوثيقة لتحلل بالأرقام والجداول حجم الدين الإقتصادي، ولتؤكد علي مدى تغفل الاستثمار الأمريكي في الإقتصاد المصري، فقد بلغ حجم التبادل التجاري مع أمريكا عام ١٩٨٤ حسبما تشير الوثيقة:

"حوالي ٢٧٦٩,١ مليون دولار بزيادة خمسة أضعاف ما كان عليه من عشر سنوات كما صرح بذلك على لطفى... كما أن الواردات الأمريكية تبلغ حوالي ٣٣٪ من واردات مصر. وكان بالطبع الميزان التجاري في صالح أمريكا في حين كان العجز في الميزان التجاري ٣٨٥,٥ مليون دولار زاد في عام ١٩٨٤ ليصبح ٢٥٣٠,٣ مليون دولار.

وبلغ حجم الاستثمار في مصر ٥٠ مليون دولار عام ١٩٨٤، وهو يعادل ٣٠ بالمائة من الاستثمارات الأمريكية في الوطن العربي.

أما عن المساعدات الإقتصادية فقد بلغ إجمالها ما يقرب من ١٠,٦ مليار دولار من عام ١٩٧٥ إلى ١٩٨٥. وقد بلغت المساعدات في الفترة من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٨٤ حوالي ١٥١ مليون دولار ارتفعت إلى ما قيمته ١٢٨٠ مليون دولار في الفترة من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٧٩.

وبلغ عدد المشروعات الأمريكية حوالي ٥٠٠ مشروع في مجالات عديدة... ويقوم على أمر المساعدات ودراسة الجدوي لهذه المشروعات ١١١٦ خبيراً تبلغ مرتباتهم ٢٦٧ مليون دولار أى ما يفوق ميزانية التربية والتعليم. ولعله يتضح أمامك الآن حجم التغفل الأمريكي في الإقتصاد المصري".

ثم تضيف الوثيقة، شارحة الكيفية التي تم بها استخدام المساعدات الإقتصادية، من ناحية ربط الإقتصاد المصري بعجلة النظام الرأسمالي (لاحظ التعبيرات هنا) ومن ناحية ثانية بالتأثير على القرار السياسى، وهو قول يتفق إجمالاً مع الخطاب اليسارى تمام الاتفاق... تضيف الوثيقة:

^{١٨} المرجع نفسه.

قد وضعت لهذه المساعدات العديد من الشروط التي حولتها من مساعدات إقتصادية إلى أعباء ترهق الميزانية المصرية، بل وتجعل منها أداة ضغط وتحكم على الدول المدينة. ومن هذه الشروط ما يلي:

١. يشترط صندوق النقد الدولي أن فترة سداد القروض تبلغ عشرين عاماً، وبسعر فائدة يبلغ من ٩ إلى ١١ بالمائة وبفترة سماح من أربعة إلى خمس سنوات.

٢. تضع أمريكا شروطاً أخرى منها:

(أ) الالتزام بعرض المشروعات على خبرة أمريكية.

(ب) الحصول على احتياجات المشروع من مصدر أمريكي.

(ج) نقل البضائع على سفن أمريكية بغض النظر عن ارتفاع تكلفة هذه السفن عن غيرها.

كما أن هذه المعونات معظمها ينصب على المشروعات الإستهلاكية الصغيرة.. وقد سئل أحد المسؤولين عن مدى الاستفادة بالمساعدات الأمريكية فأجاب ١٠٪ فقط، فقول له والباقي فأجاب: تذهب في قنوات غير شرعية وهي عديدة."

بعد هذا الاستعراض لحقيقة المساعدات والقروض والاستثمارات الأمريكية في مصر، تنتقل الوثيقة لتؤكد على نقاط أخرى أبرزها ما يلي:

"أولاً: استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية ربط الإقتصاد المصري بعجلة النظام الرأسمالي من خلال:

١. الإعتماد على القروض الخارجية.

٢. الإستجابة لتوجيهات صندوق النقد الدولي الخاصة بالمحافظة على استمرار نمط الإقتصاد الرأسمالي السائد كشرط لاستمرار الإقراض.

٣. إيجاد طبقات مستفيدة من الأوضاع الإقتصادية السائدة في ظل سياسة الإنفتاح الإقتصادي والمرتبطة بالضرورة بأمريكا.

٤. التبعية الغذائية عن طريق التحكم في توريد القمح لمصر.

٥. عدم القيام بتنمية حقيقية في مصر حيث تتركز المساعدات والقروض في السلع والمشروعات الإستهلاكية.. وهذه السياسة تنتهجها الولايات المتحدة لتحقيق ما يلي:
أ - جعل مصر في حاجة دائمة إلى المساعدات الأمريكية.

ب - ربطها بالغرب.

ج - في حالة ضعف يمنعها من التفكير في مواجهة إسرائيل.

٦. التغلغل في القطاعات المختلفة عن طريق الخبراء والشروط التي تمنع إعطاء القروض في صورة سائلة، حتى يسمح بالاختراق في المجالات التي يريدونها."

بعد هذا العرض المطول تضيف الوثيقة ما يلي:

"إستطاعت الولايات المتحدة الأمريكية من خلال هذا النمط من التعامل إخضاع القرار السياسي المصري لرغبات الإدارة الأمريكية... وقد ثبت هذا جليا في الموقف المصري المتخاذل في قضية خطف الطائرة المصرية بواسطة الطيران الأمريكي".^{١٩}

وأما التغلغل الغربي في الجيش كأحد روافد التبعية، وحسبما يرى تيار الجهاد، لا يقل خطورة عن التغلغل في الإقتصاد المصري إن لم يفوقه. لذلك فقد اعتنت أولا وثيقة "فلسفة المواجهة" بتوضيح مظاهر التغلغل العسكري، ثم ثانيا خطورة هذا التغلغل:

تحدد وثيقة "فلسفة المواجهة".^{٢٠} والصادرة في نهاية الثمانينات هذه المظاهر فيما يلي:

١. التسليح العسكري والمعونات العسكرية الأمريكية التي تحقق لأمريكا سيطرة فنية حيث الحاجة إلى الخبراء وقطع الغيار.. وفي هذا المجال فإن أمريكا تعتبر المصدر الرئيسي للسلاح بالنسبة لمصر، ثم تأتي بعد ذلك على الترتيب فرنسا - بريطانيا - إيطاليا - رومانيا - الصين. وحسبما ترى حركة الجهاد الإسلامي، التي صدرت عنها هذه الوثيقة، فإن الإعتماد في التسليح على أمريكا والدول الأوروبية "سيؤدي إلى حدوث تحولات تنظيمية !! دون شك في أعقاب هذه النقل".

^{١٩} المرجع نفسه.

^{٢٠} وثيقة "فلسفة المواجهة" من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامي.

٢. البعثات "العلمية" المصرية إلى أمريكا حيث يتم من خلالها توثيق العلاقات بين الكثير من ضباط القوات المسلحة والولايات المتحدة الأمريكية.. وذلك بعد تتقيفهم حيث تتم السيطرة العسكرية.

٣. "التسهيلات" والمناورات المشتركة "التي يتم من خلالها الإعداد للتدخل السريع في حالة حدوث أية محاولة للتغيير لا ترضى عنها أمريكا". وفي هذا المجال فإن مصر تقدم تسهيلات لأمريكا في مطارات القاهرة وقنا وانشاص وكذلك، فإن وجود ثمانى مائة أمريكى في القوات متعددة الجنسيات يساعدها في عمليات التدخل السريع.

وعند مناقشة قيمة الوجود الأمريكى بهذه الصورة فنجد أن "التدخل الأمريكى المباشر - بهذه القوات - قد لا يكون كافيا لإحداث التأثير المطلوب في توازن القوى في حرب بين الجيوش الكبرى في الشرق الأوسط".

إذن، فما نتيجة هذا الوجود؟؟ "إنه سيكون ذا قيمة لا تقدر بثمن !! فى تعزيز مكانة النظام الموالى ضد التحديات الداخلية (إضطرابات جماهيرية أوحرب أهلية).

٤. ولن يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل يستخدم الجيش المصرى فى تأمين المنطقة لصالح أمريكا والغرب بصفة عامة، ومواجهة الحركات الثورية الإسلامية التى من المنتظر انفجارها بين لحظة وأخرى.. ولقد جاء فى تحليل 'حول الإتجاهات المستقبلية للجيش المصرى خلال الثمانينات': "الحصول على مزيد من طائرات النقل الأمريكية س ١٣٠ مما يزيد قدرة الحركة لدى القوات الخاصة، سيسهم توافر المزيد من طائرات النقل فى ضمان القدرة على التدخل خارج مصر (وكانت مصر قد استخدمت الطائرات الأمريكية التى شاركت فى مناورة النجم الساطع، لنقل لواء مصرى إلى السودان) وذلك للحفاظ على النظام الصديق فى السودان، حتى لو تطلب الأمر إستخدام القوة فإن ذلك سيظل هدفا رئيسيا.. إلى جانب ذلك كله هناك التفاهم الإستراتيجى بين مصر والولايات المتحدة الذى يستهدف حمل مصر على إقامة قوة تدخل تهدف إلى العمل خارج الحدود المصرية".

وترى "حركة الجهاد" أن الهدف من السيطرة على الجيش، هو تأمين "هذا السلاح الفعال الذى يمثل العنصر الحاسم فى التغيير أو الثبات فى دول العالم الثالث، وخاصة إن

الأيام الأخيرة، قد أثبتت حجم التجلوب فى القوات المسلحة مع الإسلام قد بلغ حجما كبيرا^{٢١}.

إن التمايز بين تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين لا ينحصر فحسب فى عمق التحليل الذى يقدمه تيار الجهاد، ولا اقترابه من الخطاب اليسارى العلمانى فيما يتعلق بمسألة التبعية إنما يمتد - وهذا هو الأهم - من ناحية إلى تحديد "القوى الطبقية" التى تستفيد من "التبعية" ومن ناحية ثانية تصاعد العداء لنمط الإنتاج الرأسمالى وللرأسمالية العالمية، حيث يحمل الخطاب السياسى لتيار الجهاد بين طياته طموحه إلى التنمية المستقلة.

فى هذا السياق تؤكد "حركة الجهاد الإسلامى" على أن النظام المصرى - فى الثمانينات - سار قتما بتوطيد "أوضاع التبعية وذلك بالسير فى إجراءات اقتصادية جديدة فيما يسمونه بخطة الألف يوم لتحرير الاقتصاد القومى وتهدف هذه الخطة إلى تحويل هياكل الاقتصاد المصرى ونظمه بما يلائم النظم والأنماط التى يريد لها صندوق النقد الدولى من جهة وجماعات الضغط المكونة من رجال الأعمال وثيقى الصلة بالغرب وإسرائيل من جهة ثانية، وما يخدم مصلحة طبقة المنتفعين التى يتكون منها النظام الحاكم من جهة ثالثة^{٢٢}.

وحسبما ترى حركة الجهاد فإن هناك ثلاث قوى تدفع الدولة المصرية تجاه "التبعية لكل منها مصالح اقتصادية تتحقق باستمرار التبعية:

١. القوة الأولى صندوق النقد تهدف إلى تحويل النظام الاقتصادى المصرى وآلياته إلى النمط الرأسمالى الغربى. هذا التوجه لا يضر البلاد بسبب منافاته للإسلام وتضمنه لأنماط من الظلم فقط، بل أيضا يضر بالبلاد من جهة ربطها بالنظام الاقتصادى الرأسمالى الدولى بعزى يصعب فصمها (التشديد لنا). هذا الوضع يرهن استقلال البلاد ويصيبها بتبعية اقتصادية ومن ثم سياسية تمثل قيذا على أصحاب القرار حتى لوصلح حالهم وصفت نياتهم.

^{٢١} مصر ومرحلة جديدة من مراحل التبعية، كلمة العدد، للفتح العدد ١١ (لسان حال حركة الجهاد الإسلامى، تصدر فى بيشاور) ص ٣.

٢. القوة الثانية: طائفة رجال الأعمال المرتبطين بالغرب وإسرائيل وهؤلاء يريدون أعلى ربح ممكن بأقل تكلفة ممكنة دون أننى التزام بتعاليم الإسلام وأخلاقه وهم فى سبيلهم إلى ذلك يودون إستغلال إمكانيات الدولة لتحقيق أغراضهم الشخصية لتقليل ما قد يساهمون به من رأسمال أومجهود، وهؤلاء القوم يتسمون بالإستغلال والجشع ولا يتورعون عن الغش أو الإحتكار.

٣. أما القوة الثالثة: "طائفة أهل الحكم فهم مثل رجال الأعمال - بل بعضهم منهم - إلا أنهم أكثر برجماية من رجال الأعمال وأكثر ولاء للنظام".

وحسبما ترى "حركة الجهاد" فإن مشروعها يتناقض مع مصالح هذه القوى، إذ أن "التغيير الإسلامى يمثل تهديدا لقيمهم ومصالحهم بل وجودهم القائم على غير الإسلام".^{٢٢}

إن اقتراب الخطاب السياسى "لحركة الجهاد" من خطاب اليسار ينهض على وجه صريح عندما يحدد هذا الخطاب التناقضات بين الحلف الطبقي الذى يدعم "التبعية"، ففى رأى "حركة الجهاد" فإن أهل الحكم من بينهم رجال أعمال - يختلف خيارهم السياسى عما يطمح إليه رجال الأعمال من خارج أهل الحكم، فهؤلاء ولازمهم "الأول للغرب وارتباطهم بالنظام الحالى أقل إذ يفضلون نظاما أكثر ليبرالية وأكثر استقرارا لإيمانهم بأن ذلك أنفع لمصالحهم".^{٢٣} وفقا لهذا النص فإن رجال الأعمال، (من خارج الحكم) يفضلون نظاما ليبراليا. أليس هناك تشابه بين ذلك وبين مقولة ماركسية تتردد حول أن قطاعات من الرأسمالية تفضل أن يتم "انتزاع فائض القيمة" فى ظل حكم ديموقراطى ليكون صمام أمان لأية انفجارات اجتماعية؟
الغرب والسيطرة الثقافية

فى رأى تيار الجهاد لم يكن ممكنا أن تقع البلدان الإسلامية فى شرك التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية للغرب، بدون الغزو الفكرى الذى استهدف عقل الأمة الإسلامية لطمس الشخصية القومية للشعب المسلم، أوكما تقول "الجماعة الإسلامية" فى أبرز وثائقها "ميثاق العمل الإسلامى": "كان الغزو الفكرى مستهدفا للإسلام فى عقول

^{٢٢} مصر ومرحلة جديدة من مراحل التبعية، كلمة العدد، الفتح لعدد ١١.

^{٢٣} المرجع نفسه

أبنائه.. ولقد نجح إلى حد كبير في مسخه في عقولهم وتشويهه^{٢٤}. في نفس السياق أكدت "حركة الجهاد الإسلامي" على ذات المعنى، فأشارت إلى أن مصر قد مرت بمراحل مختلفة في مسيرتها نحو "التبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولكنها بدأت كلها بالتبعية الدينية حيث تبنى أشخاص من جلدتنا يتكلمون بالسنتا المنظور الغربى للدين وأدخلوا العلمانية كمبدأ من مبادئ الغرب السياسية إلى واقع الأمة فكريا وعمليا، وتبع ذلك تضليل ديني وثقافي وإختراق إجتماعى وتخريب إقتصادى مما أنعش عامل القابلية للإستعمار بأمتنا الإسلامية.."^{٢٥}

إن الغزو الثقافي الغربى للشعب المسلم هو المدخل الأساسى الذى أدى إلى علاقة التبعية التى تعيش فيها الأنظمة السياسية حاليا، وفي هذا السياق اعتتت واثق "حركة الجهاد" بتوضيح آليات هذا الغزو الثقافى، ولعل أبرز تلك الوثائق التى اعتتت بهذه المسألة هى وثيقة "الإحياء الإسلامى"^{٢٦}

تبدأ الوثيقة بتحديد بدايات الغزو الثقافى، ثم تتعرض للمراحل الزمنية المختلفة التى إستمر خلالها مع الإشارة إلى القوى الفاعلة ورائه. تؤكد الوثيقة على أن: "تشويه الطابع القومى العربى المستمد من الإسلام يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقام على هذا التشويه بشكل رئيسى المستعمر الانجليزى وأنصابه المحليين الذين تمثلوا فى: العلمانيين المحليين، الأقلية النصرانية المحلية والحركات الماسونية السرية. وجاء اليهود ليكملوا هذا التشويه من خلال موقع قوة متمثل فى دولة تعينهم على ذلك وهى إسرائيل وإن كانوا قد شاركوا مع غيرهم من المستشرقين فى عملية التشويه هذه والتى تحاول إبراز المسلم والعربى على أنه صورة من الوحشية والأنانية والتخلف وكذلك الدين الإسلامى. يتكامل مع هذه المرحلة ويتوافق معها التطورات التى تعيشها المنطقة الإسلامية - خاصة العربية - بعد عام ٧٣ وخاصة بعد فض الإشتباك الأول عام ٧٤. حيث إستطاعت الولايات المتحدة الأمريكية (زعيمة العالم الصليبي) ومن خلال سياسة كيسنجر اليهودى أن تثبت أقدامها فى المنطقة بعد غياب طويل وذلك بإستيعاب أكبر أطراف الصراع مع إسرائيل تحت إيطها (مظلتها) بحيث صار طرفا

^{٢٤} نالحج إبراهيم وآخرون، "ميثاق العمل الإسلامى"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، ص ٧٥.

^{٢٥} كمال السعد حبيب، "الإحياء الإسلامى"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، فى رفعت سيد أحمد، النبى

المصلح

الصراع الأساسيان (مصر، وإسرائيل) يستغلان بمظلة واحدة هي المظلة الأمريكية والتي يصبح العم "سام" من خلالها هو الأب الأكبر الذي يختصم إليه طرفا الصراع حين يختلفان. ويقوم هو دائما بحل هذا الخلاف بطريقة هزلية ومسرحية حيث يربط على كنفى كل منهما (باعتبارهما طفلين صغيرين) ويعطى كل منهما كذلك قطعة من الحلوى.

هذه الحقبة الأمريكية تتكامل مع الحقبة الإسرائيلية ليكملا معا المرحلة الرابعة من مراحل الإهتمام والصراع بين العالم الإسلامي والعالم الصليبي، والتكامل بين أميركا وإسرائيل يدور حول أمرين أساسيين وخطيرين كل منهما له دلالاته وآثاره: الأول: تجزئة المنطقة العربية ببث الفرة بين دولها، والثاني: القيام بعملية تطويع لخصائص الشعوب التي تنتمي إلى هذه المنطقة من خلال إحدى الأدوات الثابتة في السياسة الخارجية الأمريكية والإسرائيلية وهي إعادة تشكيل الطابع القومي للشعوب المستهدفة عن طريق ما يسمى بالغزو والمعنوى والذي يهدف في التحليل النهائي إلى إفقاد هذه الشعوب الثقة في دينها وتاريخها وحضارتها وثقافتها".^{٢٧}

وتوضح الوثيقة أن "القبيح والخطر في عملية الإنعزال التي تواجهها المنطقة العربية المسلمة على يد العالم الصليبي ممثلا في شيطانه الأكبر أميركا وشيطانه الأصغر إسرائيل ينتمي إلى ذلك النوع من العزلة التي تعرف باسم العزلة الثقافية، التي تتعرض فيها الثقافة الأصيلة للمجتمع (الإسلام) ومن خلال عوامل مصطنعة لا تنتمي لتاريخنا ولا لأماننا ولا لمشاكلنا ولا للأمان وإنما هي نتاج مجتمعات أخرى لها تصور ثقافي وحضاري يختلف عن تصورنا وواقعنا اختلافا جذريا".^{٢٨}

وحسبما يرى تيار الجهاد، كما أشارت الوثيقة، فإن الثقافة في مجتمع ما هي دين هذا المجتمع، ففي مثل مجتمعاتنا، فإن الثقافة هي الإسلام. بهذا المعنى فإن الغزو الثقافي الوافد (الثقافة الصليبية) يسعى لنفي الآخر الديني، أي يسعى لنفي الإسلام. وبذلك تعيدنا الوثيقة إلى نقطة البدء مرة أخرى، إلى صراع الأديان. لذلك فإن الوثيقة عندما تستطرد في شرح "عملية غسيل المخ" للأمة الإسلامية، بهدف "إيجاد حالة من التحلل والتآكل في

^{٢٦} المرجع نفسه

^{٢٧} المرجع نفسه

^{٢٨} المرجع نفسه

الإرادة الذاتية. بحيث يمكن تطويع تلك الإرادة لتصبح أداة في يد إرادة أخرى تدفعها كما تشاء.^{٢٩} فإنها - الوثيقة - تعتبر غسيل للمخ ليس للعقل الجمعى للأمة، بل محاولة لطمس تدينه.

نتنقل الوثيقة بعد ذلك إلى تحديد استراتيجىة المواجهة لهذا الغزو الثقافى، أوبمعنى أدق تحديد آليات إعادة البناء الثقافى للعقل الجمعى للأمة. ووفق الوثيقة هناك ثلاث مراحل لإعادة البناء وهى:

"المرحلة الأولى: التعامل مع أدوات حمل العدوى الفكرىة وهم النصارى المحليين وكذلك اليهود حيث تشعر هذه الأقليات بأنها تعبر عن قيم لا تنتمى للمنطقة وأنها استمرار لقيم العدو (سلامة موسى) فى مؤلفه اليوم والغد يؤكد هذه الحقيقة حيث يقول إن مصر دولة أوروبىة وأن علينا أن نسرع للتخلص من ذلك العار المخجل الذى يرتبط بإبنتماننا العربى".^{٣٠}

إن الأقليات الدينىة فى عرف تيار الجهاد هى مجرد وسيط، أوجسر، لتسهيل عملية الغزو الثقافى لعقل "الأمة المسلمة"، فإذا كانت الثقافة فى رأى هذا التيار هى "الإسلام" فإن ثقافة المسيحى هى "الدين المسيحى" لذلك فإن إعادة بناء الإسلام (أو الثقافة) تستوجب وأد الثقافة المغايرة أى المسيحىة وحاملها (المسيحيين). بهذا المعنى، ورغم أن الوثيقة لم تكله صراحة فإن عملية إعادة البناء الثقافى ستكون دموىة وعلى حساب الأقليات الدينىة، وعليها أن تختار بين دياناتها (ثقافتها) أوجودها فى المجتمع المسلم المرتقب.

وعن المرحلة الثانىة تؤكد الوثيقة على ضرورة:

"التعامل مع الطبقات المختارة لإضعاف المفاصل المتحركة فى الجسد السياسى. ويمثل هذه الطبقة المختارة بشكل أساسى رجال الحكم السياسى ثم قادة الفكر والثقافة والتوجيه كتاب مشهورون، صحفيون، أساتذة جامعات، محامون، قادة نقابيون وغيرهم

^{٢٩} المرجع نفسه

^{٣٠} المرجع نفسه

ثم رجال المال والأعمال وأصحاب المصالح والمنفعون والانتهازيون ثم يأتي بعد ذلك الفنانون والفنانات".^{٣١}

"ثم تأتي المرحلة الأخيرة: وهي مرحلة الصراع على المستوى الجماعي والكلّي. حيث أصبح الجسد الاجتماعي جثة هامدة بعد أن فقد أهم أدوات الدفاع عنه وهي طبقة العلماء والمفكرين. هذه الجثة المهلهلة تصبح في هذه الحالة أداة سهلة للتطويع وإعادة التشكيل حيث تصبح قيم العدو هي الأصل وهي القيمة العليا بينما قيم المجتمع الأصلية هي القيم الفرعية".^{٣٢}

إن تيار الجهاد من خلال آلياته لإعادة البناء الثقافي، ينوى الدخول في صراع مع أطراف عديدة في المجتمع: الأقليات الدينية، قادة الفكر والثقافة (العلمانيون بالطبع) والمتفقون الذين يتبنون آراء هؤلاء القادة. توضح هذه الرؤية عبث ما يتردد داخل بعض فصائل اليسار عن دور الحركة الإسلامية المرتقب في مواجهة الغرب (الامبريالي)، أو عن إمكانيات التحالف مع فصائل إسلامية. إن موقف هذه الفصائل من الغرب لن يتم إلا عقب عملية دموية يتم فيها تصفية المسيحيين المناوئين والعلمانيين وعلى رأسهم بالقطع اليسار.

إن المعركة المرتقبة التي سيخوضها تيار الجهاد مع قادة الفكر، يعود أساسا إلى تبنيهم ودعوتهم "العلمانية"، التي يعتبرها تيار الجهاد "دينا جديدا". في هذا السياق تشير وثيقة "معالم العمل الثوري"^{٣٣} إلى أن:

"العلمانية فكرة جاهلية تمخضت عن خبرة المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، وكانت من أبرز نتائج الصراع المرير بين الدولة والكنيسة أوبين الإنسان ذى الحاجات المادية والروحية وبين رجال الدين المحرف الذين أهدروا أمميه الإنسان وكتبوا رغباته المادية المشروعة عقلا ودينا وصدق الله العظيم "إن الدين عند الله الإسلام". وبذلك فإن جماعة الجهاد تكاد توصف العلمانية بأنها دين جديد للناس مثلما فعلت مع الديمقراطية، وترى الجماعة أن أنظمة الحكم القائمة في الدول الإسلامية أنظمة علمانية.. " إن النظام الحاكم في مصر نظام جاهلي كافر ككل الأنظمة التي إتخذت من العلمانية منهجا ونبتت

^{٣١} لمرجع نفسه

^{٣٢} لمرجع نفسه

^{٣٣} عود الزمر، "معالم العمل الثوري"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامي، ١٩٨٧، ص ٧ وما بعدها.

حكم الإسلام وراء ظهرها". كما تنهم الجماعة الكتاب العلمانيين بأنهم عملاء "إن الكتاب العلماء الذين يهاجمون الإسلام وأنشطته المختلفة في كتاباتهم هم أعداء أصلاء في معركة الإسلام مع العلمانية". هكذا فإن الجماعة تعتبر أن هناك معركة للإسلام مع العلمانية التي تسعى لمحاربة الإسلام وتشويهه. وبلغت السياسة فإن ما يطمح إليه تيار الجهاد من إعادة البناء الثقافي للأمة، يمثل في حقيقة الأمر موقفا معاديا ورافضا للحدثانة.. كيف؟

يطرح تيار الجهاد مخاصمة تلك الحقوق التي استقرت في الضمير الإنساني: "الدولة العلمانية" الرابطة الأساسية فيها على أساس المواطنة وليس الدين، حقوق الأقليات في الاعتقاد، حقوق المرأة، حرية الفكر والتعبير، الديمقراطية وتداول السلطة.. كل هذه الحقوق وغيرها ليست هي جوهر الحدثانة؟

إن مأزق تيار الجهاد يكمن أساسا في التعامل مع هذه الحقوق باعتبارها قيما غربية وافدة، ولم يدرك أن دخول البلدان الإسلامية لمرحلة اجتماعية جديدة، جوهرها فقط الإنتاج الرأسمالي منذ عشرات السنين يعني في التحليل الأخير بروز تلك القيم.. فالحدثانة نشأت مع الرأسمالية وتطورت بتطورها.. وتضعف وتتمو بقدر ضعف ونمو الرأسمالية..

بناء على ما سبق، يمكن القول، أن رؤية تيار الجهاد لمسألة "التبعية" التي هي جوهر موقفه من "الغرب" تتمحور حول فكرتين أساسيتين: الأولى: رفض الحدثانة. والثانية: السعي لتنمية مستقلة.. وبهذا المعنى فإن هذه الرؤية المركبة، هي في الواقع مركبة لأى باحث.. مركبة لأنها تحمل الشئ ونقيضه.. فلا يمكن تصور تنمية مستقلة، هي بدورها تنمية رأسمالية، بدون حدثانة.. فالتحديث ومجاله (الإقتصاد) وهو جوهر أية تنمية، يستلزم بالضرورة الحدثانة ومجالها البنية الفوقية لهذا المجتمع المستهدف تنميته.

وكما أن رؤية الجهاد، رؤية مركبة، فإنها أيضا مركبة: فإذا ما سألنا أنفسنا.. هل يعتبر تيار الجهاد، محض حركة رجعية معادية للتطور؟ يمكن الإجابة بنعم، فهذا التيار يرفض حقوق المرأة ويعادى الأقباط ويمنع المفكرين والكتاب من ممارسة حقهم في التعبير، ويعتبر الديمقراطية محض كفر لأنها تعنى "حكم الشعب بالشعب" على حد تعبيرهم في وثائقهم. لكن إذا ما سألنا أنفسنا، بمفهوم المخالفة، وقلنا.. هل تيار الجهاد يمثل حركة تحرر وطني؟ يمكن الإجابة بنعم أيضا، فهذا التيار يطمح إلى تنمية مستقلة،

ويسعى - حتى لو ورد ضمنا في خطابه السياسي - إلى الحفاظ على السوق الوطنى، ويرفض تبعية الإقتصاد المصرى للرأسمالية العالمية، ويتبنى قيما مثل العدل الاجتماعى. لكنها تظل فى التحليل الأخير تعبير مشوه لحركات التحرر الوطنى وغير قادرة على تحقيق ما تدعوا إليه نظرا لموقفها الرجعى من الحادثة.

استراتيجية المواجهة مع الغرب

تبنى تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين، بعد عودتهما فى السبعينات، استراتيجيتين مختلفتين للتعامل مع الغرب والأنظمة السياسية التابعة له. فالعلاقة مع الغرب هى علاقة صراع و"صدام شامل" وفق تعبيرات الخطاب السياسى للجهاد. وهذا الصراع يمتد ليشمل تلك الأنظمة التابعة، وهذا ما سنوضحه تفصيلا فيما بعد. بينما تتمحور رؤية جماعة الإخوان المسلمين حول فكرة التعايش مع الغرب، بشرط أن يكف هذا الغرب عن ظلمه للبلدان الإسلامية. وقد عبر عن ذلك بوضوح المرشد الحالى حامد أبو النصر، فهو يرى بداية أن: "السياسة الأمريكية قد وقفت طوال عهودها السابقة وحتى اليوم فى صف الإنحياز ضد حقوق العرب والمسلمين وهم الذين لم يسعوا يوما لبسط سلطان على الآخرين أو شن عدوان خارج الديار أو هضم حقوق للذين يعيشون داخل الديار" وبعد أن يؤكد المرشد الحالى على عدم نية المسلمين فى العدوان على الآخرين وحفظهم لحقوق غير المسلمين فى بلادهم نجده يدعو الإدارة الأمريكية لعدم تأييد الأنظمة التى تعمل وتسعى لإجتثاث جذور الإسلام والمسلمين ويؤكد "أن العرب والمسلمين لا يعارضون شعار أمريكا قوية إذا كان الهدف من قوة أمريكا هو السعى

لخير أمريكا والعالم".^{٣٤} إن المرشد العام للإخوان المسلمين الحالي يعلن صراحة إمكانية التعامل مع القوة الأمريكية إذا استخدمت هذه القوة لخير العالم أجمع، وهو ما أشرنا إليه في المقدمة، بأن الإخوان يقبلون التعايش مع الغرب وأمريكا بعد أن تستخدم قوة الغرب وأمريكا وفق شروط مختلفة تتعلق بتحقيق الخير للعالم.

هذه الرؤية التي يطرحها مرشد الإخوان، تتكرر بصورة روتينية في كتابات الإخوان، لكن هذه الرؤية تختلف عما طرحه مؤسس الجماعة حسن البنا، فالأخير كان يدعو إلى "الجهاد" كفريضة هجومية بهدف توسيع الدولة الإسلامية، حال قيامها، تحقيقاً لمبدأ "أستاذية العالم" كما سيأتى شرحه. ورؤية البنا تعنى في التحليل الأخير أن العلاقة مع الغرب ستكون علاقة صراع لا تعايش عكس ما تذهب إليه الجماعة في عودتها الجديدة في السبعينات. بهذا المعنى، كما سنرى، فإن تيار الجهاد يتناقض مع "إخوان اليوم" بينما يتوافق مع مؤسس الإخوان، أى يتفق مع "إخوان البنا".

وعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين، تنهم الأنظمة السياسية القائمة بأنها تابعة، فهي وعلى عكس ما ذهب إليه تيار الجهاد، لا ترى ذلك سبباً لتحطيم هذه الأنظمة السياسية، وهي تطرح بدلاً من ذلك منهاجاً "إصلاحياً" يهدف إلى إقناع هذه الأنظمة ومناشدتها بالتوقف عن تبعية الغرب والعودة إلى قيم الإسلام.

استراتيجية تيار الجهاد تستند بالأساس إلى رؤية سيد قطب في هذا الصدد. فهذه الرؤية وكما أوضحنا تفصيلاً في مواضع سابقة، تركز على فكرتين أساسيتين:

الأولى: أن كل الأنظمة القائمة (شرقية - غربية) جاهلية وتعد "دار حرب"، بما فيها تلك الأنظمة التي تزعم أنها (إسلامية). ولأنها كذلك فينبغى إزالتها.

الثانية: أن الجهاد كفريضة ليس للدفاع فحسب عن "بلاد المسلمين"، إنما أيضاً فريضة "هجومية"، وبهذا المعنى فإن المسلمين مطالبون حال قيام دولتهم الإسلامية "بفتح" أوبلغة السياسة "استعمار"، البلدان غير الإسلامية، كما قام المسلمون الأوائل وكذلك "الفتوحات" العثمانية حتى وصل الإسلام ليحكم قلب أوروبا، كما فى فيينا عاصمة النمسا.

^{٣٤} اللواء الإسلامى، لعدد ٢١، السنة ١٩٨٩، ص ٥.

واستنادا إلى رؤية قطب فإن العلاقة مع الغرب حسبما يرى تيار الجهاد هي علاقة صراع بهدف نفي الآخر، لكن هذا الصراع يبدأ بعد استيلائهم على السلطة وإقامة الخلافة مرة أخرى. في هذا السياق تعد "الخلافة" أداة استراتيجية لاحتياصها للتعامل مع الغرب، أو على حد تعبير "الجماعة الإسلامية" فالخلافة "ستعود لتقود العالم من جديد".^{٣٥} لذلك فإن "الخلافة" كهدف رئيسي لتيار الجهاد تعنى في واقع الحال أداة القتال والمواجهة والتوسع، كما كانت الخلافة من قبل. إن تيار الجهاد في رؤيته الداعية إلى التوسع بعد قيام الخلافة، تجدها تنضح في كافة وثائقهم، وهم مقتنعون في هذا الصدد بأنهم ينفذون أمرا إلهيا لا ينبغي التنازل عنه ويسوقون الأدلة والبراهين على صحة موقفهم هذا. ويؤكد هذا التيار صحة ما قامت به الخلافة الإسلامية سابقا من احتلال دول أوروبية باعتباره فتحاً إسلامياً، وهو ما يمثل مفارقة عند انتقاده الميرير لما قام به الغرب بعد تطوره من احتلال البلدان الإسلامية.

تري الجماعة الإسلامية في دستور عملها "ميثاق العمل الإسلامي" الحرب التي خاضتها الدول الإسلامية، باعتبارها عملاً يدعمه "الشرع"، وعملاً لا مناص منه "لتبليغ الدعوة الإسلامية" لكافة شعوب الأرض أو كما تقول هي، "كان القتال دعوة للتوحيد لأن الامبراطوريات والممالك أبت بسلطانها ونفوذها أن تسمح لدعوة التوحيد (الإسلام) ودعائه بالنفاذ إلى أرض الله وخلق الله بحجة أن هذه أرضها هي، وهؤلاء رعاياها.. فكان لابد من القتال.. لإزالة كل سلطان يعبد دون الله.. لإزالة كل سلطان يقف في وجه دعوة الإسلام.. لإزالة كل سلطان يأبى أن يدخل في دين الله".^{٣٦}

تصدير الثورة الإسلامية

وكما قلنا آنفا فإن تيار الجهاد يعتبر إزالة كل الأنظمة غير الإسلامية، بما فيها جميع الأنظمة الغربية بالطبع، مسألة تتعلق بالشرع، لأنهم "مأمورون بتحقيق سيادة شرع الله على أرض الله وعلى خلق الله. إننا كمسلمين مأمورون أن لا ندع طائفة على وجه الأرض تحكم الناس بغير شرع الله. فمن أبى ورفض الإذعان قاتلناه".^{٣٧}

^{٣٥} ناجح إبراهيم وآخرون، ميثاق العمل الإسلامي، ص ٥٧ وما بعدها.

^{٣٦} المرجع نفسه

^{٣٧} المرجع نفسه

يقترِب موقف تيار الجهاد من رؤية حسن البنا الذى رفض مبدأ القومية، لأنه مبدأ "خطر لا ينتج إلا الشرور والأثام والحروب والتخاضم والتناقض..."^{٣٨} وقد طرح البنا بديلاً عنها فكرة القومية الإسلامية التى تتبلور سياسياً فى كتلة إسلامية، هى العالم الإسلامى، فى مواجهة الكتلتين الدوليتين. والقومية الإسلامية، لا تكون فيها الرابطة الأساسية على أساس المواطنة كما الحال فى مبدأ القومية الذى رفضه البنا، إنما الأساس فيها الديانة. وقد انتهى الدكتور عصام الدسوقي فى دراسته عن "فكرة القومية عند الإخوان المسلمين (٢٨-١٩٥٤)" إلى أن "القومية الإسلامية التى نادى بها حسن البنا تعتبر رجعة للوراء إلى عهد كان يقسم فيه البشر بين مؤمن وكافر ويقسم فيه العالم إلى دارين دار الإسلام ودار الحرب وهما كان يمثل محورا رئيسيا فى فلسفة الحكم العثمانى وكانت النظرية فى جوهرها إسقاطاً للقومية العربية من الحسابان وحتى بعد أن بدأت - أى القومية العربية - طريقها إلى التطبيق ولوبصورة هزيلة فى الجامعة العربية. وبهذا المعنى فإن نظرة القومية عند الإخوان المسلمين تلتقى مع الدعوات الانفصالية عن القومية العربية حيث تصف القومية بأنها نزعة رجعية كانت تلقى تشجيعاً أيضاً من الاستعمار الذى كان يشجع كل حركة بقدر معين وفى حدود إبعاد مصر عن العروبة وقيادة المنطقة. فضلاً عن أن الدعوة على أساس الإسلام تبعد غير المسلمين بالضرورة عن طريق النضال الواحد ضد الظروف وتحولهم إلى قوة مضادة للفكرة بعد أن كانوا قد تلاقوا وامتزجوا تاريخياً ونضالياً تحت شعار الدين لله والوطن للجميع فى الحركة الوطنية".^{٣٩} واستناداً إلى ما سبق فإن موقف تيار الجهاد يقترِب إلى حد كبير مع رؤية حسن البنا فيما يتعلق بوظيفة "الجهاد الإسلامى" كفرىضة هجومية من أجل "تصدير الثورة الإسلامية" أو "التمكين للدين الله فى الأرض" استناداً إلى أن "الأمة الإسلامية" هى الوصى على البشرية.

أن فكرة "تصدير الثورة الإسلامية" إلى خارج الدولة الإسلامية، تتوافق مع رفض تيار الجهاد وكذلك البنا وسيد قطب لمبدأ القومية، إذ أن الإسلام فى مفهومهم لا تحده جغرافية أو حدود، فحدوده كل الأرض، بينما مبدأ القومية يتبلور فى حدود جغرافية معينة. فالقومية العربية كما يرى الداعون لها، تتمثل حدودها فى الوطن العربى. بمعنى

^{٣٨} حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ١٤٣ وما بعدها.

^{٣٩} د. عصام الدسوقي، فكرة القومية عند الإخوان المسلمين ١٩٥٤-١٩٨٨، دراسة غير منشورة.

آخر فإن تيار الجهاد والبناء وقطب يرفضون مبدأ "القومية" باعتباره مبدأ عنصرياً في حين تعبر "القومية الإسلامية" عن شمولية الإسلام. وفي رأى تيار الجهاد فإن التوسع عبر احتلال بلدان أخرى لا تدين بالإسلام لا يعنى فى تقديرهم "وصاية على البشرية" بل "وصاية شرع الله ودينه على أرض الله وخلقه ونحن مأمورون بتحقيقها لصالح البشرية بوصفنا خير أمة أخرجت للناس...".^{٤٠} وتيار الجهاد يتيح، حال قيام الدولة الإسلامية وتوسعها اختياريين للبشرية... "من شاء منهم أمن ونجا فى الدنيا والآخرة ومن أبى إلا أن يبقى على كفره فهو وما أراد، ولكن ليدفع الجزية وليدعن لأحكام الإسلام".^{٤١} وبالتالي فإن أمام البشرية من غير المسلمين اختياريان، إما الدخول فى الإسلام، أو دفع الجزية صاغرين.

إن جنوح تيار الجهاد للتوسع، يعنى بلغة السياسة فكرة تصدير "الثورة الإسلامية" إلى البلدان الأخرى، وهى فكرة تتضمن رفضاً "للقومية"، فالثورة الإسلامية ليست ثورة قومية لها حدود جغرافية. فحدود الثورة الإسلامية هى حدود الإسلام، أى كل الأرض وكل البشرية، وهوما يعبر عنه تيار الجهاد "بتمكين دين الله - الإسلام - فى الأرض". من هذه الزاوية يرفض تيار الجهاد "القومية" و"الوطنية" باعتبارهما "بدعة غريبة" نشأت فى الغرب "الصليبى" وانتقلت إلى البلاد الإسلامية عبر "المسيحيين" العرب، حيث أن المسيحيين دوماً فى خطاب تيار الجهاد وسطاء للثقافة الغربية، أو "حاملو العدوى".

فى هذا السياق يرى تيار الجهاد "أن القومية العربية فكرة أوروبية المنشأ، أما الذين قاموا على نقلها ونشرها فى المنطقة العربية فهم النصارى، فالفكرة أوروبية والتنفيذ صليبي... أما كون النصارى هم الذين بدأوا بالدعوة لهذه الفكرة وكانوا زعماء القوميين فى المنطقة فهذا واضح جداً (..) من أن أكثر من تسعين بالمائة من قادة القومية العربية هم خريجو الجامعة الأمريكية فى بيروت.. زعماء القومية العربية وكلهم من النصارى

٤٢."

إن رفض تيار الجهاد وكثير من الإسلاميين "للقومية"، يدور حول:

"أ. أن القومية عنصرية بينما الإسلام شمولى.

^{٤٠} ناجح إبراهيم وآخرون، ميثاق العمل الإسلامى، ص ٥٧ وما بعدها.

^{٤١} المرجع نفسه

^{٤٢} المرابطون، العدد ٥، سبتمبر ١٩٩٠، (لسان حال الجماعة الإسلامية وتصدر فى بنشاور) ص ٣٢ وما بعدها.

ب. جلب تطبيق القومية الكوارث للشعوب المسلمة والعرب. فهي لم تفعل شيئا بشأن إحتلال فلسطين أو بخصوص مشكلة إسرائيل وهي التي قادت إلى هزيمة يونية ١٩٦٧... الخ، وأن هذا في الحقيقة هو السبب في أن الإسلام يشكل أساسا أفضل لأن برنامجه هو برنامج التوحيد...^{٤٣}

والتوحيد لا يحقق فحسب المعنى الديني إنما يحقق أيضا الوحدة العضوية للأمة.

إن رؤية الجهاد هنا تأثرت بشكل واضح وجلي برؤية سيد قطب، فالأخير يؤكد من ناحية على تناقض القومية مع الإسلام ومن ناحية أخرى يشدد على فكرة "الجهاد" كفريضة هجومية، أي ضرورة توسع الدولة الإسلامية على حساب البلدان الأخرى أو "فتحها" باللغة الإسلامية. وقطب لا يرى في هذا التوسع استعمارا لهذه البلدان أو إكراها للبشرية على تبني الإسلام، ففي رأيه "لا إكراه في الدين"، لكن إزالة الأنظمة في البلدان الأخرى (شرقها وغربها) ضرورة لكي يختار الناس طوعية الدين الذي يرتضونه. بلغة السياسة وضع قطب الأسس النظرية لفكرة "تصدير الثورة الإسلامية" لكن المثير هنا أن موقف تيار الجهاد، المتأثر برأى قطب في هذا الصدد لا يختلف مع جوهر رؤية حسن البنا. لقد رفض حسن البنا جدل الإسلاميين في عصره والذين حددوا وظيفة "الجهاد" في الدفاع عن البلاد الإسلامية، وهو، مثله في ذلك مثل سيد قطب، الذي رأى في هذا التحديد لوظيفة "الجهاد" مخالفة لتعاليم الإسلام، اضطّر إليه الإسلاميون تحت ضغط وهجوم المستشرقين الذين رأوا في الإسلام دعوة حربية.

وقد تبلورت رؤية البنا في هذا الصدد حول أربع أفكار أساسية تتمثل فيما يلي:

١. العالمية: وهي صفة من صفات الرسالة الإسلامية، فالإسلام هودين للبشرية كلها وللناس أجمعين.

٢. وحدة الإنسانيّة: ولهذه الوحدة أصلان هما الأُمّية التي تنسب للبشر جميعا إلى

أب واحد وأم واحدة. و"العبودية" التي تجعلهم جميعا عبادا لله الواحد سبحانه وتعالى.

^{٤٣} المرجع نفسه، ص ٣٢

٣. الجهاد: وهو مفهوم واسع والقتال من معانيه، وهولنشر الدعوة بالحجة والبرهان حتى تبلغ الناس جميعا، وليس لإكراههم على الدخول فيها.

٤. أستاذية العالم فى ظل السلام الإسلامى: ويعنى ذلك أن تكون ريادة البشرية وقيادتها فى يد الأمة الإسلامية، وعندئذ سينعم العالم بالسلام الإسلامى، وسيعيش الجميع فى ظله آمنين متمتعين بحرياتهم المختلفة وفى مقدماتهم حرياتهم الدينية، ما لم يفسدوا فى الأرض، أوبعدوا على الضعفاء...^{٤٤}

إن "عالمية" الإسلام و"أستاذية العالم" تعنى فى التحليل الأخير أن الجهاد هو الوسيلة الأساسية لغزو العالم الخارجى الذى لا يدين بالإسلام، بمعنى آخر فإن هذه الأفكار تؤكد على استخدام القوة من أجل إقامة نظام سياسى إسلامى فى كل الأرض، أما الحديث عن "الحريات الدينية" فهو مجرد رطانة لا معنى لها. إن الحرية هى أن تختار نظامك السياسى، وهو أمر غير جائز فى عرف حسن البناء، فبعد الإطاحة بالأنظمة غير الإسلامية وقيام النظام الإسلامى، سيكون متاحا للناس الحرية الدينية وهى الحرية الوحيدة المتاحة والتي نص عليها. ولكنها متاحة أيضا بشروط مثل "ما لم يفسدوا فى الأرض". وهى شروط كما نرى غير محددة تحمل تفسيرات عدة. إن السند الأساسى الذى يعتمد عليه البناء فى غزو العالم، هو أن الإسلام يعتبر المسلمين أوصياء على غيرهم أو كما يقول حسن البناء: "إن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة..."^{٤٥}

إن تيار الجهاد يرى، وكما ذهب حسن البناء وسيد قطب من قبل، ضرورة الحرب ضد نمط الحياة الاجتماعية الغربية باعتبارها تقليدا للوثنية الأوروبية، كما يرى أن الانفتاح على الغرب حقق اختراقا خطيرا لمجتمعاتنا وساهم فى تغيير معالم المنطقة فكريا وأخلاقيا واجتماعيا، وأنه حقق مصالح وأهداف الغرب التى يأتى على رأسها محاصرة المد الإسلامى ومحاولة إجهاضه لأنه يخشى التحول الإسلامى الذى تتطلب إليه الدولة الإسلامية، كما أنه يخشى يوم النازى. وترى وثيقة "فلسفة المواجهة" أن هناك حالة من الرعب اجتاحت العالم الغربى عقب الصحوة التى يشهدها العالم الإسلامى

^{٤٤} مشار إليه فى إیرامع البیومی غاتم، الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية، ص ٢٥ وما بعدها.

خوفا من التأثير ممن أعلنوا حربهم دون هوادة على الإسلام ومقدساته وتبرر جماعة الجهاد موقف الغرب من الجماعة الإسلامية بأنه يرجع إلى الكراهية والحسد والحقد، ذلك أن الصراع بين الإسلام والغرب هو صراع حضارى ومن ثم فهو صراع مصيرى. كما يرجع الخوف والرعب والرهبة من قوة الحركة الإسلامية التى تطالب بالتأثير من الغرب لما اقترفه فى حق الشعوب الإسلامية. فالغرب هو صاحب الإثم الأكبر عن حالة العصيان التى يعيش فيها العالم الإسلامى وهو المسئول الأول عن نشر القسَم والمعتقدات المضادة للإسلام والتى يجب إزاحتها، كما أنه هو المسئول عن المذابح التى شهدها العالم الإسلامى سواء أثناء حملات الغرب الاستعمارية أو أثناء عملية التصفية المستمرة لمظاهر المقاومة الإسلامية للغرب وقيمه.

وعن تصور العلاقة مع الغرب ترى جماعة الجهاد أن الرفض الكامل لكل معطياته الحضارية ونتائجها على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية هو أساس هذه العلاقة والتعامل مع كل إفرازات حضارة الغرب فى مجتمعاتنا باعتبارها المعوقات الرئيسية للتحويل الإسلامى كما أن التعامل مع الغرب ذاته يعتمد على اعتباره المعوق الرئيسى أمام عالمية الإسلام وتؤكد الجماعة عدم افتراض إمكانية بناء علاقة تعايش مع الغرب الصليبي والاستعداد لعلاقة صراعية مصيرية تملأها التناقضات الجذرية والخلافات العقائدية والسياسية.

وتتضمن الوثائق الصادرة عن تيار الجهاد اقتراحات للتصدى للغرب والتمهيد للمعركة الفاصلة أو الصدام الشامل وأهم تلك الاقتراحات ما يلى:

١. للتصدى لكافة أشكال الهيمنة الغربية التى تهدف إلى إخضاع الشعوب ونهب الثروات.

٢. شن حرب ضارية على الأفكار الضالة فى عقر دارها وتكثيف حركة الدعوة للإسلام فى كافة دول العالم.

٣. التخلص من الارتباط بالغرب أو الشرق وتحرير القرار السياسى بتحقيق الاكتفاء الذاتى وقيام سوق إسلامية مشتركة بين كافة الدول الإسلامية لتتمكن من الصمود

أمام التجمعات الاقتصادية التي تسعى إلى السيطرة على مقاليد الأمور في العالم من خلال القوة الاقتصادية.

٤. نوعية الأمة نحو المقاطعة الاقتصادية لكافة البضائع والمهمات والأدوات الواردة من الغرب.

٥. التصدي لمحاولات الغرب لتقويض المشاريع الإسلامية بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة.

٦. استعادة رؤوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية والتي يحاربها الغرب بأرباحها.

٧. كسر الطوق الخلفى الذى يفرضه الغرب الأوروبى بالتفافه حول الجسد الإسلامى فى دول القارة الأفريقية.

٨. امتلاك الرادع النووى.

ويحدد تيار الجهاد الإسلامى ثلاث معارك منتظرة وواجبة مع الغرب، الأولى ضد الغزو الأجنبى للمنطقة الإسلامية، والثانية تحرير الشعوب المسلمة من قبضة الحكام العلمانيين، والمعركة الثالثة والفاصلة هى معركة تحرير مقدسات الإسلام فى فلسطين. وهكذا فإن جماعة الجهاد حددت مستقبل العلاقة مع الغرب بوصفه صراعاً مصيرياً لا يمكن أن يكون للتعايش معه مكان فى المستقبل.^{٤٦}

لكن ينبغى التعامل بحذر مع أفكار مثل تصدير الثورة الإسلامية، أو توسع الدولة الإسلامية المرتقبة على حساب البلدان الأخرى تحت دعاوى الوصاية على البشرية وغيرها من الأفكار التى وردت فى الخطاب السياسى لتيار الجهاد كما وردت من قبل فى خطاب حسن البنا وسيد قطب فإن تبلور هذه الأفكار فى الواقع لا يوجد ما يؤيده فى الممارسة العملية لتيارات إسلامية رددت ذات الأفكار. فى هذا السياق نتفق مع ما أورده للدكتور سامى زبيدة فى دراسته عن "القومية: النشوء، النظريات، الأشكال، المشكلات"، حيث انتهى فى دراسته إلى أنه وعلى الرغم من مجادلة الإسلاميين بأن

^{٤٦} ليرجع نفسه، ص ٧٢.

رسالتهم شمولية فإنها فى التطبيق كانت دوما متضمنة فى إطار دولة - قومية
أومجموعة من الدول القومية.

ومثال إيران يوضح ذلك بدرجة جيدة للغاية، لأن من الواضح أن رسالة الثورة
الإيرانية رسالة شمولية. فهى موجهة إلى المجتمع الإسلامى بأكمله، وتدعوا فعلا إلى
الفكرة القائلة بأنه يجب نشر الإسلام عبر الجهاد فى نطاق أوسع من المجتمع الإسلامى
القائم. لكن فى التطبيق، تم بناء الإسلام فى جمهورية إيران الإسلامية ذات القومية
الإيرانية. وإلى الحد الذى يبدى فيه اهتماما بالعالم الإسلامى فإن ذلك النوع من الإهتمام
الذى يريد أن يخدم المصالح الإيرانية فى تلك المناطق الأخرى من العالم الإسلامى.

وفى تقديرى فإن الخطاب السياسى لتيار الجهاد فى هذا الشأن، والداعى إلى
السيطرة والتوسع، يمثل نوعا من الدفاع عن الذات التى تعرضت لمأس وظلم كبيرين.
نشأ هذا الشعور بالظلم، وهو واقع فعلا، مع التوسع الامبريالى للغرب على حساب بلدان
إسلامية هى جزء من دائرة أوسع تعرضت لظلم فادح، وهذه الدائرة هى ما يسمى
بالعالم الثالث. إن حركة الإسلام السياسى، هى حركة فى أحد جوانبها رد على اجتياح
الامبريالية للبلدان المتخلفة، وفى جوانب أخرى رد على ما شعرت به من تخريب
عانت منه الأمة. إن الربط بين صراخ وطموح تيار الجهاد لغزو العالم عبر تصدير
الثورة الإسلامية حال انتصارها، رغم طوباويته، وبين المأسى التى تعرضت لها البلدان
المتخلفة، نجده واضحا فى وثائق هذا التيار.

فى وثيقة معنونه بـ "جتمية المواجهة"^{٤٧}، وهو عنوان لا يخلو من دلالة فى هذا
الشأن، يرى تيار الجهاد أن: "على المسلمين اليوم إعداد جيش قوى يرفع راية التوحيد
يخرج باسم الله.. لنصرة دين الله.. يضمّد جراح أمة الإسلام، ويرد على الأعداء
الغاصبين الذين اغتصبوا أرضها، ونهبوا خيراتها، وأذلوا أهلها. ويتحتم على المسلمين
اليوم الجهاد والقتال لإنقاذ الآلاف من الأسرى وملايين المستضعفين الذين لا يستطيعون
حيلة ولا يجدون ولبا ولا نصيرا".

ويتساءل تيار الجهاد فى وثيقة "حتمية الجهاد": "أين فلسطين اليوم؟؟ لقد احتلها أحفاد
القردة والخنازير.. أخط شعوب الأرض.. وغدا المسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث

^{٤٧} وثيقة "حتمية المواجهة".

الحرمين، أسيرا فى أيدى اليهود.. أفغانستان المسلمة فى حرب إبادة يشنها الروس الملاحدة.. وأكثر من ثلاثة ملايين لاجئ من المسلمين مشردا.. وهكذا تنهال بلاد المسلمين، وتتساقط الواحدة تلو الأخرى، لتضيف المزيد إلى تعداد الدول الإسلامية المغتصبة..

ويحدد تيار الجهاد الفروض " الواجبات " الواجبة على المسلمين فيما يلى:

" تحرير البلاد الإسلامية المغتصبة، وإنقاذ الأسرى والجهاد لنشر الدين". ثم يتساءل تيار الجهاد فى نفس الوثيقة - " حتمية المواجهة": "هل يمكن أن تعد مصر جيشا يخرج لاسترداد البلاد الإسلامية المغتصبة التى لوئها الكفار المحتلون بدءا بفلسطين ولبنان ومرورا بالهند وأفغانستان حتى جزر الفلبين؟

هل يمكن للحكومة المصرية أن تتقدم لإنقاذ أسرى المسلمين وتبذل فى سبيل ذلك الأموال والأنفس؟

هل يمكن فى ظل الحكم الحالى أن تجيش جيوش ترفع راية التوحيد، تغزو العالم باسم الله وفى سبيل الله تنشر الحق والعدل وتقيم فرض الجهاد؟؟
إن أى عاقل لن يجد سوى النفى إجابة لما سبق، والأمر واضح لا يحتاج لمزيد من الإسهاب".

ويضيف تيار الجهاد " كيف يقاتل جيش مصر فى سبيل الله، وقادته وحكومته تبارز الله بالمعية (!!) كيف ننقذ أسرى المسلمين وسجون مصر ممتلئة بهم.. كيف تحارب مصر أعداء الله - اليهود.. وقد أقامت معهم معاهدات الصلح، وفتحت لهم البلاد.. وتمت الخيانة البشعة لمسلمى فلسطين المعذبين، شتان بين ما يفرضه الإسلام وبين واقع الحكم فى بلدنا..".

إن امتناع الحكم فى مصر عن الجهاد فى سبيل الله فى رأى تيار الجهاد، وتحرير فلسطين وغيرها من الصور الواردة أعلاه، مرتبط بتبعية الحكم للغرب كما أوضحنا سابقا.

لذلك لم نكن مبالغين، حين أكدنا منذ البداية، على أن موقف تيار الجهاد من الغرب يتمحور أساسا حول فكرة التبعية.

المسألة الفلسطينية

وكما قام الغرب بهدم الخلافة الإسلامية وتمزيق أوصال دولة الإسلام، فإنه أيضاً، زرع دولة إسرائيل داخل فلسطين، لتحقيق نفس الأهداف التي تتمحور حول مواجهة الإسلام.

لقد مثل إقامة الدولة الإسرائيلية- اليهودية في خطاب الإسلاميين -استعادة فعالة للآزمة التاريخية بين المسلمين واليهود منذ عصور الإسلام الأولى. يتحمل اليهود - في الخطاب الإسلامي- المسؤولية الكاملة عن أوجاع المسلمين، كما يبرز أيضاً هذا الخطاب تأمر اليهود، وخياناتهم للعهود التي التزموا بها مع الرسول عليه الصلاة والسلام. كانت نشأة إسرائيل عاملاً هاماً لتدعيم مقولة الإسلام السياسي عن الغرب كخطر صليبي، حيث تلعب الدولة الإسرائيلية رأس رمح هذا الخطر الساعي للقضاء على الأمة الإسلامية.

لقد خص الإخوان المسلمون القضية الفلسطينية بموقف خاص منذ بداية نشأتهم وظهور القضية الفلسطينية "ومن الدلائل التي تشير إلى أن الإخوان قد جعلوا قضيتهم الأولى في الثلاثينات والأربعينات عمليات التعبئة المستمرة للمسلمين منذ قيام ثورة عام ١٩٣٦ وتحريضهم على الجهاد ونشاط الجماعة السياسي الواسع لتعبئة الرأي العام ضد المخطط الصهيوني الذي بدأت بوارده في الظهور بمساعدة بريطانيا، والتحذيرات المتعاقبة التي وجهها المرشد حسن البنا إلى الحكومة المصرية من الخطر الصهيوني بل^{٤٨} ولم يتوقف الإخوان عند حد الإثارة والتعبئة الإسلامية ضد المخطط الصهيوني بل ساهموا في العمليات العسكرية ضد اليهود بإعداد الكتائب الإسلامية المسلحة للجهاد في فلسطين، وفي المرحلة الثانية التي ظهرت فيها الجماعة كقوة مؤثرة على الساحة، وهي مرحلة السبعينات فقد شنت حملة عدائية شديدة على اليهود من خلال مجلة الدعوة الناطقة باسم الإخوان المسلمين وتزامن ذلك مع بدء السادات تفاوضه مع إسرائيل لإحلال السلام بين مصر وإسرائيل واتفاقية السلام في عام ١٩٧٩، إلا أن موقف الإخوان بدأ في الاقتراب من وجهة النظر الرسمية للحكومة المصرية بالنسبة للقضية الفلسطينية من خلال التأييد غير المشروط لمنظمة التحرير الفلسطينية باعتبارها الممثل

^{٤٨} صالح ورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية (القاهرة: لادار الشرقية ١٩٩٠) ص ١٩ وما بعدها.

الشرعى للشعب الفلسطينى. وقد أيد الإخوان قرار المجلس الوطنى الفلسطينى بإعلان قيام الدولة الفلسطينية ورحب الإخوان بهذا القرار. ويحلل أحد الكتاب موقف الإخوان فيقول: "الإخوان مرغمون على ما يبدو لسلوك مثل هذه السبل حتى لا يقعوا فى حرج مع الحكومة وحتى لا يظهروا أمامها بمظهر الجماعة المتطرفة، ولعل هذا يفسر لنا صمت الإخوان التام عن التواجد الصهيونى والممارسات التى يقوم بها على الساحة المصرية، لقد تعلمت جماعة الإخوان من التجارب الطويلة مع الحكومة، ومن ثم فهى تضع نصب أعينها مصلحتها فى التواجد على الساحة السياسية وهى مصلحة مقدمة على جميع المصالح الأخرى تفرض عليها دائما الظهور بمظهر المعارضة للمستأنسة والانسحاب الفورى من أمام الحكومة إذا ما كشرت عن أنيابها".^{٤٩} من ناحية ثانية، لم يكن هناك رفض قاطع من جماعة الإخوان المسلمين تجاه الحلول السلمية خاصة فيما يتعلق بإقامة الدولة الفلسطينية فى الضفة الغربية وقطاع غزة حسبما وضح فى موقفهم من إعلان الدولة الفلسطينية.

لكن الجماعة عادت ورفضت الحل السلمى الذى توصل إليه عرفات والمعروف باسم "غزة - أريحا" وإن كان هذا الرفض لا يعنى تغيرا فى موقفها فيما يتعلق بالحلول السلمية، لكنه يعنى موافقة جماعة الإخوان المسلمين على الحلول السلمية مع إسرائيل، وأعلى الأقل فإن تخاضيعها عن تلك الحلول، لم يمنعها من مطالبة السلطات بالسماح للمصريين وللراغبين منهم المشاركة فى الجهاد من أجل تحرير فلسطين. وينطلق الإخوان فى موقفهم هذا من أن الجهاد فريضة دينية مفروضة على المسلمين، كما أن القضية الفلسطينية ليست ملك للفلسطينيين، بل هى ملك "الأمة الإسلامية".

وفى هذا السياق يقول الدكتور محمد السيد حبيب: "... القضية الفلسطينية - فى الواقع - ليست قضية الشعب الفلسطينى فقط، إنما هى قضية الأمم كلها، وحينما نتوقف لحظة عما اصطلاح عليه الفقهاء بفرائض العين وفرائض الكفريات، نرى أن فرائض العين تعنى أنها متعينة على كل فرد، وفرض الكفاية ليس متعينا على كل الأمة ولكن بعض الأمة، وإذا قام بعض الأمة سقط عن الباقيين، وإذا لم يقم به أحد أثم الكافة، ومن المقرر شرعا وفقها أنه إذا داهم العدو ديار الإسلام، صار أمر الدفاع عن الحرمات والمقدسات فرض عين على هذه البقعة، حتى أنه يؤذن للعيان بالخروج للقتال

^{٤٩}مراجع نفسه.

والدفاع عن الحرمات.. وهوى الوقت ذاته فرض كفاية على من جاورهم، فإذا لم تستطع هذه البقعة الدفاع عن نفسها تحول فرض الكفاية على من جاورهم إلى فرض عين، فإذا لم يستطيعوا هؤلاء الدفاع تحول بالتالى فرض الكفاية على الأمة كلها شرقا وغربا إلى فرض عين.. فقضية فلسطين وقضية احتلال الأرض واستباحة الدم والعرض ليست قضية منوطة بفرد أو مجموعة أو بقعة معينة، وإنما هذا أمر يهم الأمة كلها...^{٥٠} لذلك فإن الإخوان من داخل مجلس الشعب فى الثمانينات، طالبوا الحكومة بالسماح للراغبين فى الجهاد، المشاركة فى النضال الفلسطينى، باعتبار أن تحرير فلسطين أصبح دينيا فرض عين كما أوضحنا: يقول أحمد سيف الإسلام "بعد تصاعد أعمال العنف ضد الفلسطينيين، وتعرش الحلول السلمية: "إننى أطلب الحكومة، إذا كانت لاعتبارات سياسية لا تستطيع إلا أن تمارس العمل الدبلوماسى، أن تسمح للأحزاب والجمعيات.. بأن يشكلوا المتطوعين حتى يتسنى لهم مساعدة إخوانهم فى الأرض المحتلة..."^{٥١}

ويمكن القول إجمالا، أن موقف الإخوان المسلمين تجاه المسألة الفلسطينية يقوم على محورين:

الأول: الموافقة على الحلول السلمية، شرط أن تكون منصفة، خاصة فيما يتعلق بمصير المسجد الأقصى، وهذه الحلول لا تعنى الحصول على كل الأرضى الفلسطينية وهوما يعنى الإعراف بإسرائيل. وهو موقف يختلف عما ذهب إليه مؤسس الجماعة حسن البنا.

الثانى: أن الجماعة تعتبر قضية فلسطين، قضية إسلامية لا تخص الفلسطينيين فحسب، ومن هذه الزاوية شاركت فى عمليات حرب العصابات فى الثلاثينات والأربعينات وغيرها، ولم تتوقف هذه العمليات إلا بعد عودة الجماعة فى السبعينات وإن لم تكف عن المطالبة بالسماح للمشاركة فى "الجهاد" على أرض فلسطين.

^{٥٠} محمد حبيب فى محسن راضى (إعداد) الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان (القاهرة: دار التوزيع ونشر الإسلامبة ١٩٩١) ص ٣١٧ وما بعدها.

^{٥١} أحمد سيف الإسلام فى محسن راضى (إعداد)، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، ص ١٣٥.

تيار الجهاد والمسألة الفلسطينية

يختلف تيار الجهاد مع جماعة الإخوان المسلمين فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية سواء فيما يتعلق بالحلول السلمية، أو المشاركة في الجهاد من أجل تحرير الفلسطينيين، وسنوضح ذلك تفصيلا فيما يلي:

يرى تيار الجهاد ارتباطا واضحا بين إلغاء الخلافة الإسلامية وبين انتشار المفاهيم العلمانية في الدول الإسلامية، ويربط أيضا بين التدخل الغربي ودور "اليهود" والعلمانية وقيام الغرب بعمليات الغزو الفكري في صورة حرب عقائدية وفكرية شنت بلا هوادة ضد الإسلام ودعما وترويجا للعلمانية بين المسلمين في هذا السياق تشير مجلة المرابطون: إلى "أن الحلف الشيطاني الذي تكون من عباد الصليب وإخوان القردة والخنازير من اليهود والعلمانيين نجح في أن يجمع قواه ويوجه ضربته للخلافة".^{٥٢} إن مشاركة اليهود في القضاء على الخلافة الإسلامية مسألة يقينية لدى تيار الجهاد، في هذا السياق تؤكد وثائق التيار على هذا المعنى فتقول:

"ومنذ أوائل القرن الماضي - التاسع عشر - بدأت الجيوش الصليبية تطرق من جديد أبواب الأمة الإسلامية، وإستطاعت قوى الكفر - إنجلترا وفرنسا وروسيا - إقتطاع أطراف الدولة العثمانية التي كانت تعاني شدة الضعف المزمن والتفكك، فتساقطت دولها الواحدة تلو الأخرى.

وإستطاع الدهاء اليهودي أن ينفث سمومه في أركان الدولة المثخنة بالجراح، حتى تمكن أعداء الله من إسقاط آخر خليفة له سلطة فعلية - السلطان عبد الحميد - وتم عزله سنة ١٩٠٨.. وقاد يهود الدونمة تركيا إلى مزيد من الفساد والاضلال حتى وقعت الهزيمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) وفي سنة ١٩٢٤ أعلن الحاقق الخبيث كمال أتاتورك سقوط الخلافة الإسلامية تماما.. وفصل تركيا عن العالم الإسلامي".^{٥٣}

وبالنسبة للموقف من اليهودية نجد أن تيار الجهاد يرفض التعايش مع اليهود ويستمد ذلك الموقف من التراث التاريخي لليهود في معاملاتهم مع المسلمين منذ أيام بداية

^{٥٢} المرابطون، العدد ٨، ص ٧ وما بعدها.

^{٥٣} المرجع نفسه، ص ٧.

الدولة الإسلامية في المدينة المنورة في عهد الرسول، ويستمدده أيضا من رفضه للحركة الصهيونية التي دعت لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. لذلك نجد أن تيار الجهاد بنى موقفه على ضرورة استعادة فلسطين وتحرير القدس من السيطرة اليهودية عن طريق الجهاد ومحاربة اليهود أعداء الله والإسلام. كما يرى أن اليهود أعدوا قوتهم وجندوا كل طاقاتهم البشرية والمادية لإقامة دولتهم، في الوقت الذي كان فيه الحكام المسلمون مشغولين بالمطربين والراقصات. لذلك فإن الجماعة ترى ضرورة إسقاط هؤلاء الحكام، وعدم إقامة أى سلام مع الدولة اليهودية، بل إن الجماعة تحرم السلام مع إسرائيل حسب فتوى د. عمر عبد الرحمن التي يقول فيها: "إننى أفتى بحرمة الصلح مع اليهود لأن هذا الصلح سيقر اليهود على الجزء الأكبر من أرض فلسطين ولأن هذا الصلح سيكبل البلاد الإسلامية بالقيود السرية والعلنية".^{٥٤} ويوجه د. عمر عبد الرحمن الدعوة للمسلمين "قوموا في الله قومة رجل واحد واغضبوا لدينكم وثوروا لأعراضكم ومقدساتكم، قوضوا هذه العروش الظالمة، وأزيلوا هذه الرئاسات الغاشمة، حتى نحرر القدس".^{٥٥}

ويرى تيار الجهاد أن فلسطين "قطعة عزيزة من جسد الأمة، سلبت بتأمر القوى الجاهلية عليها، ولا سبيل لإستردادها إلا بالجهاد وطرد عصابات الإحتلال الإسرائيلي التي تمثل رأس حربة الغرب في المنطقة".^{٥٦} وأن كل المؤسسات الصهيونية وبعض المؤسسات الغربية في المنطقة ما هي إلا ساتر لأجهزة تجسس ومنايع إفساد تعمل على مساندة الإحتلال الغربى الجديد للمنطقة، فيجب التصدى لها لردع أطماعها وتوعية الجماهير لمقاومتها.

وبالنسبة لموقف تيار الجهاد من الإنتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلة فقد أصدرت حركة الجهاد الإسلامي عدة بيانات تعبر عن مساندتها لهذه الإنتفاضة. ويرى عبود الزمر أن دولة يهود فلسطين المحتلة لن يجدى معها أساليب الاستتكار والشك والشكاوى لمجلس الأمن لذلك فهو يوجه رسالة يقول فيها: "يا أخوة الجهاد يا أصحاب الثورة الإسلامية الفلسطينية لا تترددوا عن استكمال المسيرة... حطموا رأس الأفعى

^{٥٤} المرابطون، العدد ١٨ و ١٩، ص ٨ وما بعدها.

^{٥٥} المرجع نفسه، ص ٨.

^{٥٦} معالم العمل الثورى، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، ص ١١.

اليهودية الخبيثة، أرقوا عليهم النوم في مضاجعهم، لا تلتفتوا إلى قرارات مجلس الأمن أوبلى دعاوى الحلول السلمية والإستسلامية، فاليهود هم اليهود لن يجلوا من مواضع الإحتلال إلا بالقتال وبالقتال فقط".

وعن موقف حركة الجهاد من إتفاقية السلام المصرية - الإسرائيلية يقول الزمر:
"نحن نعترض على المعاهدة واعتراضنا يرجع إلى عدة أمور: الأول: إن القيادة التي أبرمت هذه المعاهدة لا تمثل الشعب المصرى المسلم. الثانى: المخالفة الشرعية فى كون المعاهدة أوقفت قتال اليهود إلى الأبد وهذا مخالف لصريح الكتاب والسنة. الثالث: إن المعاهدة بجملتها تعتبر فى صالح إسرائيل مانه فى المانه، وإن كانت لمصر السيادة الشكلية على سيناء فالوضع العسكرى للقوات يعطى إسرائيل القدرة على إحتلال سيناء فى ساعات".^{٥٧}

إن جماعة الجهاد الإسلامى ترفض التعايش أو السلام مع الدولة "اليهودية" باعتبارها رأس الأفعى الغربية فى المنطقة، كما ترفض الجماعة معاهدة السلام ومفاوضات السلام مع إسرائيل وترى أن السبيل الوحيد لتحرير الأراضى المحتلة هو الجهاد والحرب. ويوجه د. عمر عبد الرحمن نداء للمسلمين ينهاهم فيه عن القبول بالصلح مع إسرائيل، جاء فيه " لقد مر على العرب حين من الدهر كان فيه زعماؤهم يصرخون لا صلح، لا تفاوض، لا اعتراف بإسرائيل. وكان قائلهم يقول، سنلقى بإسرائيل فى البحر. وها هم اليوم يستجدون السلام راضين بالفتات الذى يمكن أن يقدمه اليهود، إن السبب فى ذلك الذى يحدث هو غياب الإسلام عن المعركة، فمنذ أن نجح أعداء الله فى تحية الإسلام عن المعركة عن طريق الضرب المستمر للحركة الإسلامية ومساندة الحكام العلمانيين الجاهلاء، فيا أيها المسلمون فى كل مكان لقد آن الأوان ليقوم أهل العلم بواجبهم فى بيان الحق وعدم كتمانهم، وإننى أقولها صريحة لا لبس فيها ولا غموض: إن الصلح مع اليهود حرام حرمة قاطعة ولا يجوز لمسلم أن يشارك فى هذا الصلح المزعوم أو أن يساعد فيه أو أن يرضى به".^{٥٨} وعلى هذا الأساس فإن الجماعة وجهت رسالة للمجتمعين فى مؤتمر مدريد: "على المؤتمرين أن يعلموا أن قراراتهم ومعاهداتهم مع

^{٥٧} أحمد رجب، عبود الزمر حوارات ووثائق (القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر الطبعة الأولى ١٩٩٠)

ص ٨٠.

^{٥٨} المرابطون، لعدد ١٨ و ١٩، ص ٨.

بنى صهيون لن تلزمننا فى شئ، ولن تلزم أحدا من المسلمين وأن هذه الأراضى والمقدسات التى سيقرون اليهود عليها فى فلسطين هى ليست ملكا لهم ولا لأبائهم حتى يفرطوا فيها، إننا نقول للمؤتمرين أن شعوبكم لن ترحمكم، وأن توقيعكم على معاهدات الإستسلام هو توقيع على شهادات إعدامكم".^{٥٩}

تحرير فلسطين.. كيف؟

ذكرنا أن جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأة المسألة الفلسطينية عقب احتلال إسرائيل للأراضى الفلسطينية، وهى تشارك وتدعو إلى الجهاد ومساعدة النضال الفلسطينى. وعلى العكس من هذا الموقف وعلى الرغم من أن تيار الجهاد لا يرى حلا للمشكلة الفلسطينية سوى "الجهاد" من أجل تحرير فلسطين، إلا أنه لا يرى إمكانية المشاركة فى النضال الفلسطينى قبيل وصول هذا التيار إلى السلطة فى مصر. ف رؤية تيار الجهاد فى هذا الصدد تتمثل فى ضرورة الإستيلاء على السلطة، وإقامة الدولة الإسلامية فى مصر أولا، ثم يأتى بعد ذلك أعباء تحرير فلسطين انطلاقا من الحدود المصرية الفلسطينية.

وفى تقديرى فإن هذه الرؤية قد صكها بالأساس صالح سرية، إذ أن تحرير فلسطين كان بالنسبة له المسألة الأساسية، وتشير بعض الدراسات إلى إن هجرته إلى القاهرة كان وراءها فكرة الإستيلاء على دولة من دول ما يعرف بالطوق (مصر - لبنان - الأردن - سوريا) المحيطة بإسرائيل، لكى يمكن تحرير فلسطين انطلاقا منها، وقد أوضحنا هذه النقطة فى موضع سابق عند حديثنا عن صالح سرية، وعلى ذات المنوال كانت رؤية محمد عبد السلام فرج والتى يحددها صالح الوردانى بالتفصيل التالى:

يقول محمد عبد السلام: "أما الذين يدعون إلى توجيه الطاقات الإسلامية لتحرير مقدسات المسلمين وأوطانهم المحتلة والصهيونية والإستعمار.. فإن جماعة الجهاد يقولون لهم: ليست هذه هى المعركة المباشرة.. وليس هذا هو الطريق الصحيح لتحرير هذه المقدسات.. فالطريق لتحرير القدس يمر عبر تحرير بلدنا أولا من الحكم الكافر - يقصد مصر - لأن هؤلاء الحكام هم أساس وجود الإستعمار فى بلادهم... وبالأفكار الوطنية والمعارك الوطنية يزداد رصيد هؤلاء الحكام، فتتدمر قبضتهم الكافرة

^{٥٩}المرجع نفسه.

على عنق الإسلام وأهله.. فلا بد من إزالتهم أولاً ثم الانطلاق تحت قيادة إسلامية لتحرير المقدسات..^{٦٠}

فى رأى الجهاد أن الإستعمار هو العدو البعيد وأن الحكام الكفرة هم العدو القريب وقالوا للذين يرون بأن الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة.. إن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم. ولكن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصف المؤمن بأنه كيس فطن أى أنه يعرف ما ينفع وما يضر ويقدم الحلول الحاسمة الجذرية وهذه نقطة تستلزم توضيح الاتي:

“أولاً: أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد

ثانياً: أن دماء المسلمين التى ستزف حتى وإن تحقق النصر.. فالسؤال الآن: هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أنه لصالح الحكم الكافر القائم وهوتبئيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله؟.. وهؤلاء الحكام إنما ينتهزون فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية فى تحقيق أغراضهم غير الإسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام. فالقتال يجب أن يكون تحت راية وقيادة مسلمة ولا خلاف فى ذلك..

ثالثاً: أن أساس وجود الإستعمار فى بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام فالبدء فى القضاء على الإستعمار هو عمل غير مجدى. وغير مفيد وما هو إلا مضیعة للوقت فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهى إقامة شرع الله أولاً فى بلدنا وجعل كلمة الله هى العليا فلا شك إن ميدان الجهاد الأول هو إقتلاع تلك القيادات الكافرة وإستبدالها بالنظام الإسلامى الكامل. ومن هنا تكون الإنطلاقة..^{٦١}

ويبدو لنا من خلال كلام محمد عبد السلام فرج أن تيار الجهاد يتبنى فكرة الإرجاء فهولا يجيز الجهاد فى مواجهة إسرائيل حتى تقام دولة إسلامية فى مصر تكون المنطلق لإعلان الجهاد فمن ثم هو يعيش فى مرحلة الإنتظار...

ولا يختلف تيار الجهاد بشقيه الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد الإسلامى عن موقف محمد عبد السلام فرج. وبهذا المعنى يمكن القول أن تيار الجهاد يختلف عن جماعة الإخوان المسلمين فيما يتعلق بالمشاركة فى الجهاد الفلسطينى، إذ يرى هذا التيار

^{٦٠} انظر فى تفصيل ذلك صالح وردقى، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، ص ٨٠ وما بعدها.

أنه لا يمكن الموافقة على الجهاد ضد اليهود في ظل وجود دولة لا تطبق الإسلام وتعد كافرة في حكمهم.

من ناحية ثانية لا يرتضى تيار الجهاد كل الحلول السلمية لقناعته بأن الصراع مع اليهود هو صراع حضارى عقائدى دينى ولا يمكن التعامل معه كما حاولت الأنظمة العلمانية سواء بالقتال بواسطة جيوش نظامية تتبع دولة علمانية أو بالحلول السلمية. ولذلك فإن هذا الصراع الدينى بين اليهود والمسلمين لن ينتصر فيه المسلمون إلا إذا كان الصراع تحت راية الإسلام، أى عبر دولة إسلامية، ومن ثم فإن العمل على إقامة هذه الدولة هو الخطوة الأولى واللازمة لتحرير فلسطين.

وكما لاحظنا فإن موقف جماعة الإخوان المسلمين تجاه الغرب والقضية الفلسطينية قد تغير عن الموقف الذي صاغه الشيخ حسن البنا مؤسس الجماعة. كانت العلاقة مع الغرب علاقة صراع وصدام، على الأقل نظريا، لدى حسن البنا. وقد عبر عن ذلك بشرح وظيفية الجهاد كفريضة هجومية، وكذلك دعوته لدعم الفلسطينيين من أجل استعادة كافة أراضيهم ورفضه إقامة كيان "اليهود". لكن وعلى عكس موقف البنا، يتبنى الإخوان الجدد منذ عودتهم في السبعينات استراتيجية مغايرة في التعامل مع الغرب ومع إسرائيل، قوامها، التعايش. فهم لا يدعون إلى صراع مع الغرب، طالما كان الأخير عادلا في تعامله مع الدول الإسلامية. كذلك تعكس رؤيتهم للقضية الفلسطينية فكرة التعايش أيضا، فالإخوان، في التحليل الأخير، مع إقامة دولة فلسطينية على أجزاء من التراب الفلسطيني شرط أن يكون هناك معالجة إسلامية لوضع المسجد الأقصى. إن هذا التغيير الذي طرأ على موقف الإخوان الجدد يرتبط بالأساس بالتغير الذي طرأ على مواقفهم في القضايا الاقتصادية والاجتماعية عموما. فكما أشرنا تفصيلا من قبل فإن البرنامج الشعبوي للإخوان في الأربعينات جرى التخلي عنه في السبعينات لصالح برنامج يتمثل بدرجة كبيرة مع برنامج الانفتاح الاقتصادي الذي لقي دعما ومشاركة من رجال الأعمال من الإخوان. وقد جاء هذا التحول عن الشعبوية نتيجة تصاعد نفوذ قيادات المهجر في الخليج والنمو الاقتصادي للجماعة في السبعينات.

من ناحية ثانية تبنى تيار الجهاد، الذي كان تعبيراً رجعياً عن قلق شرائح البرجوازية الصغيرة الفقيرة، بصورة واضحة موقفاً مناقضاً للغرب وإسرائيل، وإن ظل موقفه في هذا الصدد - على الرغم من تنامي تحليلات ذات مسوح يسارية - محض موقف شكلي، لأن إدراك طبيعة تيار الجهاد وفهم جوهره الحقيقي لا يضعه ضمن صفوف الحركة الوطنية الديمقراطية المعادية للإمبريالية، على عكس ما هوشانغ عند بعض الفصائل اليسارية. فهو يرفع شعارات طولها ذراع حول العداء للغرب، مستخدماً في ذلك أكثر أنواع الديماغوجية، ولكنه في الواقع العملي يتبع نهجاً يضر بالحركة الوطنية ويصرفها عن قضاياها الحقيقية، ويمزق ويشنت قواها ويهدر طاقاتها الكفاحية مما يسهل تمرير المخططات الإستعمارية والصهيونية وإحرازها نجاحات غير مسبوقة. فالجماعات الجهادية ترى أن الوجه المميز للغرب هو عداؤه للإسلام والمسلمين.. أي

أنها عداوة ذات طبيعة دينية، فهي امتداد للحروب الصليبية فى العصر الوسيط. وتقويض أركان الخلافة الإسلامية بعد إلحاق الهزيمة بالدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى.

ومؤدى ذلك أن هناك ثارا تاريخيا قديما يجب أخذه بالإضافة إلى أن إدخال الإسلام فى كل مكان يستوجب إزاحة دول المشرق والمغرب معا باعتبارها جميعا دولا كافرة. ولهذا فإن مواجهة الغرب، والعالم كله، لن تكون إلا بالقتال والحرب وإعادة ذكرى الفتوحات الإسلامية من جديد. لكن هذا كله لن يتحقق إلا على يد الخلافة الإسلامية التى يتعين استعادتها وجمع كلمة المسلمين حولها. ولهذا فإن إسقاط النظم الداخلية الجاهلية الكافرة وصولا إلى إستعادة الخلافة هو الكفاح المطلوب. أما النضال ضد الإستعمار والإحتلال الإسرائيلى فى فلسطين فهولن يبدأ الآن. إنه مؤجل لأجل غير محدد، حين تتحقق إزالة الدول الكافرة جميعا وإحلال دولة الخلافة محلها.

وينتهى النهج السياسى للجماعات إلى أن المعركة ضد الامبريالية هى معركة دينية بالأساس رغم ما يردده عن التبعية من منظور إقتصادى يعود أدراجه سريعا بقوله إن المدخل الأساسى للتبعية هو الغزو الثقافى "الدينى" للصليبية وميقات المعركة هو المستقبل البعيد. أما الآن فإن النضال يقتصر فى السعى إلى إسقاط النظام الحاكم وإقامة نظام إسلامى بديل. وتيار الجهاد لا يناضل ضد الإمبريالية بوصفها نتاج الرأسمالية المتطورة جدا والتى تنزع إلى إلحاق المجتمعات المتخلفة بها ونهب ثرواتها وتعميق تخلفها، ولكنه ينظر إليها بوصفها دولا " صليبية " ضد دول وشعوب تنتسب إلى الإسلام. وهكذا يتم نمويه الطابع الحقيقى للإمبريالية وتشويه القضية العادلة التى تناضل من أجلها حركات التحرر الوطنى. ولا يبقى سوى التعصب الدينى المقيت.

وينشر هذا التيار الجهادى أكثر أشكال التعصب القومى رجعية، بل ويثير الكراهية العمياء للشعوب الأخرى. ويرد على الإستعلاء الإستمعارى بإستعلاء من نوع آخر ويعنى نفسه بالسيطرة على العالم وهزيمة الغرب. إنه يطرح نفسه طريقا للتحرر من هيمنة الغرب الإستمعارى فى ذات الوقت الذى يسعى فيه إلى ممارسة أنشطة استعمارية " مباركة " ضد البلدان والشعوب الأخرى.

ويتسم التيار الدينى بمختلف تلاوينه بالعدمية القومية. فهو يرى أن الوطنية والقومية تعبيرات غربية مستوردة. وأن الإسلام لا يعرف سوى أن المسلمين جميعا أمة واحدة.

ولهذا فإنه يتخذ موقفا سلبيا أومناونا للحركات الوطنية والقومية التي لا تصبغها صبغة دينية (مواقفه في السبعينات خير مثال على ذلك). وقد يصل الأمر به إلى حد التعاون مع السلطات الرجعية ضد هذه الحركات.

والتيار الدينى باعتباره إطارا تستعيد فيه الأفكار الرجعية قوتها وتجدد شبابها، فإنه يستخدم أسلحة فكرية عتيقة منها أن الإنتماء للعقيدة أقوى من الانتماء للوطن. وأن الدين والوطن وجهان لعملة واحدة. والدين أساس الإنتماء إلى قومية ما. والوحدة الوطنية تقوم على أسس دينية. إن الوطن هو وطن المسلمين، والمسلمون أمة واحدة. والدولة المنشودة هي الدولة الإسلامية التي تطرح على الطوائف غير الإسلامية إما الدخول فى الإسلام أو الجزية أو فلينتظرن قتالا شديدا. وتنظر الجماعات إلى الأقباط بوصفهم (حصان طروادة) حاملى جراثيم الغرب داخل مجتمعاتنا الإسلامية، أعوان وذبول الإمبريالية. فالدين هو الثقافة والغرب الصليبي يجد فيهم بحكم إتحاد الدين وسائط نقل القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الحديثة " العلمانية " التي تتعارض مع الإسلام. وبهذا يتم قسمة الأمة على أساس ديني ويجرى استبعاد أصحاب الأديان الأخرى من نسيج الأمة الأمر الذى ينتهى إلى تشتيت وإضعاف وحدة الأمة فى نضالها الوطنى ضد الإمبريالية ونقل الصراع إلى داخلها لتمزيقها إلى طوائف يأكل بعضها بعضا.

وانتهاجا لذات النظرة الإقصائية، فإن تيار الجهاد يناوى القوى الماركسية والناصرية والديمقراطية " العلمانية "، وهى قوى فاعلة ومؤثرة فى مجرى الحركة الوطنية، ويسعى إلى توجيه مدافعه إليها لإجهاضها والتأمر ضدها وضد تصديها لقيادة أى تحرك وطنى أوديمقراطى. ومثال ذلك التواطؤ مع أجهزة الأمن لتخريب الحركة الوطنية الديمقراطية للطلاب فى السبعينات على أساس أن الشيوعيين هم قيادة هذه الحركة. ولعل الموقف المناوى للجنة الوطنية للعمال والطلبة سنة ١٩٤٦ ومعاداة حزب الوفد الذى كان يمثل قيادة الحركة الوطنية قبل ١٩٥٢ يؤكد هذا النهج الذى ينتهى إلى تمزيق وحدة الحركة الوطنية واستنزافها فى معارك جانبية.

ولا شك أن النهج الديكتاتورى الأصيل للتيار الدينى الذى يستبعد الرأى الآخر والدين الآخر بل والتفسير الآخر لذات الدين، والذى يعادى الديمقراطية وتمعد الآراء والأحزاب يمثل فى حد ذاته عنصر تهادن مع الإمبريالية من حيث أنه يكبل القوى الوطنية ويجردها من أسلحتها ويصادر حريتها فى التعبير عن وطنيتها. إذ لا يمكن

لأية حركة وطنية أن تكون كذلك بدون تعبئة الشعب ضد المستعمرين وذيولهم، وهو ما يتطلب إطلاق سراح الحركة الشعبية من قيود القمع والإستبداد لتمكينها من الكفاح ضد الإمبريالية وإحراز نجاحات ضدها.

نريد أن نستخلص مما أسلفنا، أن الجماعات الثلاث، بما في ذلك تيار الجهاد، تضع نفسها عمليا خارج معسكر الحركة الوطنية المعادية للإمبريالية مهما كانت تطرح من شعارات. فالمعركة مع الغرب ليست سوى صراع ديني من حيث الجوهر وهي معركة مؤجلة إلى ما بعد قيام الدولة الإسلامية، ويتم إقصاء الشعب عن دوره فيها خاصة الأقباط وقوى اليسار والعلمانية.

الموقف من الديمقراطية والانتخابات البرلمانية

تعد الديمقراطية ظاهرة إجتماعية حديثة، تطورت مع نمو النظام الإقتصادي الرأسمالى. وتبلورت عبر صعود البرجوازية الأوروبية أثناء صراعها مع الإقطاع ومطالبتها بإتاحة الفرصة للشعب فى وضع التشريعات والقوانين التى تنظم حركة المجتمع ومراقبة الحكومة فى جمع الضرائب وأوجه صرفها. ودافعت البرجوازية الصاعدة عن ذلك كمحاولة منها لإقتسام السلطة مع الإقطاعيين فى بادئ الأمر ثم لتدعيم سلطتها بعد إنتصارها عليهم وفرضها لنمط جديد من الإنتاج والعلاقات الإجتماعية.

وقد شاركت القوى الشعبية الأخرى - خاصة الفلاحين - فى الكفاح ضد السيطرة الإقطاعية، وكانوا وقود الثورة وجنودها. تمكنت هذه القوى من إستخلاص بعض الحريات النسبية لنفسها نتيجة هذه المشاركة الواسعة العميقة. فقد ساهم تطور الصراع بين البرجوازيين والشعب من ناحية والإقطاع من ناحية أخرى فى ظهور الديمقراطية البرجوازية فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر فى أوروبا.

وتبلور شكل الحكم الديمقراطى من خلال الإقرار بوجود إختلاف فى المصالح والأفكار يستتبعه تعدد فى الأحزاب، ويسعى كل حزب إلى الحكم عبر صناديق الإنتخاب وإحراز الأغلبية فى البرلمان. معنى ذلك أن النظام الديمقراطى يقوم على أساس إمكانية تداول السلطة بشكل سلمى، وتستمد السلطة فيه مشروعيتها من تأييد أغلبية الناخبين لها. وهولا يمنح أى امتيازات خاصة لإعتبارات الأصل أو الدين أو العنصر فكل المواطنين سواسية، أى توجد مساواة بينهم فى الحقوق والواجبات (مبدأ المواطنة).

وقد قامت الثورات الشعبية والحركات العمالية لإرساء المفاهيم الديمقراطية بصورتها الحالية، وكبح جماح البرجوازية كلما جنحت إلى ممارسة مزيد من الديكتاتورية. كما خففت البرجوازية من قبضتها نتيجة تطور وسائل البحث والتكنولوجيا

ونهب ثروات العالم الثالث. وقد سمح ذلك بتحسين مستويات معيشة الشعب ونشر التعليم والثقافة وحد من التناقضات الطبقية وأمكن إحتواء الفئات الشعبية ضمن إطارات وأيديولوجية النظام الرأسمالى القائم.

لم يتكرر هذا الوضع فى العالم الثالث. فقد عرفت مصر التجربة الديمقراطية فى بدايات النصف الأول من القرن العشرين مع بداية تشكل طبقة من كبار الملاك الزراعيين والمرتبطين بحركة السوق الرأسمالية العالمية. وشكل جزء من هؤلاء طبقة الرأسماليين الصناعيين فى بداية هذا القرن. فى نفس الوقت بدأ ظهور نواة الطبقة الوسطى المرتبطة مباشرة بالمصالح الإقتصادية الأجنبية فى البلاد. كانت البرجوازية الزراعية والصناعية والطبقة الوسطى فى إحتياج لوجود تعبير سياسى عن مصالحها فانشأت الأحزاب السياسية لتساهم فى تعبئة الجماهير خلف تلك المصالح. تشكلت العديد من الأحزاب السياسية وتم تشكيل أول برلمان مصرى منتخب بحرية فى عام ١٩٢٣. لكن البرجوازية المصرية المتخلفة التى جاءت من صلب الإقطاع بصورة متدرجة لم تكن فى حاجة إلى تعبئة الشعب ورائها للإطاحة بالإنقطاعيين، إذ إكتفت بالزحف البطئ القاتل إلى السلطة وتوسيع مشاركتها فيها تدريجيا. وقد تأثرت تجربة الديمقراطية فى مصر سلبا من ناحية بالنشأة المبكرة للبرجوازية المصرية، ومن ناحية ثانية بالضغوط المترتبة على التوسع الرأسمالى والإحتلال العسكرى لمصر. لذلك كان العداء للطبقة العاملة والفئات الشعبية الأخرى أكثر عمقا من التناقض مع طبقة ملاك الأراضى. لقد خلق هذا الوضع ديمقراطية عرجاء مشوهة على صورة الوضع المشوه للبرجوازية المصرية.

فالمملك يستطيع حل البرلمان بل وتعطيل الدستور، وتتشكل حكومات متعاقبة من خارج حزب الأغلبية. ولا يصل الوفاء إلى الحكم سوى لمدة سبع سنوات أو أقل خلال الفترة الممتدة من ٢٣ - ١٩٥٢ (أى حوالى ٣٠ سنة كاملة). والأحزاب الأخرى تفتقد التأييد الجماهيرى والشعبى وتعتمد على توازنات السلطتين الشرعية والفعالية (القصر والإحتلال). ورغم أن هذا الشكل المحدود من الحكم البرلمانى المشوه والضعيف سمح للحركة الشعبية بمنافذ للتعبير عن نفسها إلا أنه أثبت عجزه عن حل مشاكل المجتمع الرأسمالى وفك العراقيل التى تأخذ بخناقها.

كان المخرج الذى قدمه الضباط الأحرار فى ٢٢ يوليو ١٩٥٢ هو الإطاحة بالتجربة الديمقراطية السابقة وإقامة حكم عسكرى يعتمد على القمع المباشر مع تجنيد قطاعات من الجماهير وراء سياساته من خلال نظام الحزب الواحد الذى لم يكن له أية فعالية فى آلية إتخاذ القرار أو تحديد إتجاهات السلطة. وكانت أجهزة الأمن - فى الحقيقة - هى الحزب الذى يعتمد عليه النظام الجديد. ويقف على رأس هذه الأجهزة جميعها فرد واحد مطلق السلطات.

ومع إعادة السماح بقيام الأحزاب فى السبعينات، تم تشكيل عدد من الأحزاب فى حين كان - ولا يزال - الضوء الأحمر حائلا بين الإخوان المسلمين والشيوعيين وبين تشكيل أحزابهم، فاضطرت هذه التنظيمات للعمل السرى فى ظل الشعارات الديمقراطية.

ومن ناحية أخرى تبلورت أفكار تلك التنظيمات حول الديمقراطية سواء بالقبول أو الرفض. حيث تباينت تلك الأفكار بدرجة كبيرة بناء على درجة المطاردة والاضطهاد الأمنى للمنظمات المختلفة، كما يرجع الاختلاف أيضا إلى مدى رؤية منظمة ما لإمكانية وصولها للسلطة عبر الطريق الديمقراطى، كما برزت تناقضات فى فهم أوتبنى الديمقراطية داخل المنظمة الواحدة عبر تطورها التاريخى، وهوما يمكن استكشافه عبر متابعة مواقف الإخوان المسلمين وتنوع الآراء بداخلهم من قضية الديمقراطية.

الإخوان المسلمون والديمقراطية

تعد جماعة الإخوان المسلمين أكبر الجماعات الإسلامية من ناحية العدد وأكثرها خبرة فى العمل السياسى. وتوفر لها هذه الخبرة قدرة فائقة على التأقلم مع الأنظمة السياسية الحاكمة، فبعد ثورة يوليو بعدة شهور أيدت الجماعة قرار السلطة العسكرية الجديدة بحل الأحزاب، خاصة وأنه تم الإبقاء عليها بعد تكييف وضعها بوصفها جمعية دينية وليست حزبا سياسيا.

والواقع أن الجماعة كانت تدعو - حتى قبل ١٩٥٢ - على لسان مؤسسها إلى حل الأحزاب جميعها بدعى أنها تؤدى إلى تمزيق وتشيت وحدة الأمة. وهذه الدعوة تتسق مع منطق الجماعة التى تريد فرض فكر واحد وحزب واحد على كافة طبقات وفئات الشعب. ولكن سرعان ما قام الضباط الشبان، بعد محاولة إغتيال جمال عبد الناصر فى ميدان المنشية، بحل جماعة الإخوان المسلمين وإعتقال كادرها الرئيسى.

وفى أعقاب السماح لها بالحركة فى أوئل السبعينات ١٩٧١ وإصدار مجلة الدعوة، أخذ الخطاب الإعلامى والسياسى للجماعة يؤكد على تأييد الإخوان المسلمين للديمقراطية وتكرر بياناتهم التى تؤكد أنهم لم ولن يكونوا دعاة فتنة وإثارة ولن يتسببوا فى إحداث ثورة أو مصادمات وأنهم يحترمون الدستور .

وعلى الرغم من هذه التأكيدات الرسمية من جانب الإخوان المسلمين، وعلى الرغم من أن جميع أعضاء الجماعة كانوا يتفقون فى الهدف النهائى وهو إقامة الدولة الإسلامية لم تتوقف الخلافات تاريخيا بين أقطاب الإخوان. وتركز الخلاف على أساليب تحقيق هذا الهدف، وهو ما سنسعى لتوضيحه الآن.

يرى عبد القادر عودة - يعد الشخصية الثانية التى لعبت دورا مهما فى تكوين جماعة الإخوان المسلمين وكان المنظر والمؤصل لأفكار حسن البنا الأساسية - أن "الإسلام قد سبق التشريعات المدنية فى قضية الديمقراطية حيث أسس نظرية الشورى لتكميل الشريعة ورفع الجماعة ودفع أفرادها على التفكير فى المسائل العامة والاهتمام بها والإشتراك فى الحكم بطريق غير مباشر والسيطرة على الحكام ومراقبتهم"^١. ويؤكد "أن نظرية الشورى نظرية عامة - أى من النظريات الصالحة لكل زمان ومكان - بحيث يستطيع الناس فى كل وقت أن يمارسوا عملية الشورى حسب ظروفهم، أما كيف يستشار هؤلاء كطريقة لمشاركتهم فى الحكم فهذا ما لم تضع الشريعة له نظاما معينا"^٢. هكذا يترك أمر الشورى هذا ملتبسا فى الأذهان، فلم تبين جماعة الإخوان ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة، وما إذا كان يبيدها جمهرة الشعب أم نخبة قليلة العدد (أهل الحل والعقد)، وهل يشارك الأقباط فى نظام الشورى أم أنهم مجرد طائفة تعيش فى كنف المسلمين وتحت حمايتهم هذه الإشكاليات تم إستبعادها عمدا والاكتفاء بشعار معمم ومبهم.

ويقرر عبد القادر عودة "أن للجماعة حق إختيار الحاكم الذى يرعى مصلحتها ويحافظ عليها، وجعلت لسلطة الحاكم حدودا ليس له أن يتعدها، ومن حق الجماعة أن تعزله وأن تولي غيره ممن هو أهل لتحمل هذه المسئولية"^٣. إن نظام الحكم فى الإسلام

^١ أشار إليه فى محمد أحمد خلف الله، الحركات الإسلامية فى الوطن العربى، ص ٥٣

^٢ المرجع نفسه، ص ٥٤

^٣ المرجع نفسه، ص ٥٥

- حسب ما عرضه عبد القادر عودة - ليس ثيوقراطيا أو ديمقراطيا، فهو ليس ثيوقراطيا لأنه لا يستمد السلطة من الله، وإنما يستمدّها من الجماعة الإسلامية حيث أن الحاكم لا يصل إلى الحكم ولا يبعد منه إلا برأى الجماعة، وليس الحكم الإسلامى ديمقراطيا - رغم إتفاقه مع الديمقراطية فى مسألة إختيار الحاكم - لأن نظام الحكم فى الإسلام يقيد الحاكمين والمحكومين بما أنزل الله".^٤ ويمكن أن نرصد أيضا بعض التطوير للفكرة خاصة فى الفترة محل الدراسة، ولابد أن نشير قبل التعرض لتطور موقف الإخوان المسلمين من الديمقراطية إلى أن ذلك التطور ارتبط باستمرار منع الإخوان من تشكيل حزب سياسى لهم فى التجربة الحزبية الثانية فى مصر، كما ارتبط أيضا بأن قادة الإخوان وجدوا أن الفرصة قد تكون مواتية لهم للوصول إلى السلطة السياسية للدولة عبر الطريق الديمقراطى. يقول مأمون الهضيبى، نائب المرشد والمتحدث الرسمى باسم الجماعة حاليا: "لقد اخترنا الديمقراطية باقتناع وإيمان، فهى الأساس الأول للبناء الإقتصادى والإجتماعى وهى أرض الأقوياء الذين يلتزمون بالدستور وقيمون التوازن بين الحقوق والواجبات ويسعون بين الرأى والرأى الآخر لتحقيق مصالح المجتمع".^٥ ويطلب د. عصام العريان، العضو البارز بالجماعة، بدعم الديمقراطية ويضع تصورا لذلك من خلال توسيع المشاركة الشبابية فى العمل السياسى بإلغاء اللانحة الطلابية لسنة ١٩٧٩ والعودة للعمل بلانحة ١٩٧٦. ويقول العريان: "إننا إذا كنا نريد دعم الديمقراطية فلنبدا بالجامعة، وأن نعود الشباب على الممارسة الديمقراطية، فإذا كنا حقا نريد بناء ديمقراطيا سليما فلنتح الفرصة للشباب لكى يعملوا ولكى يعبروا عن آرائهم".^٦ ولا يكتفى سيف الإسلام حسن السبنا بالتأكيد على توجه الجماعة الديمقراطى ولكنه يطالب بالمزيد من الديمقراطية لهذا الشعب وذلك بإلغاء جميع القوانين المقيدة للحرية، وأولى هذه الحريات حق كل فرد فى هذا الوطن فى تكوين الجمعيات والأحزاب والهيئات والنوادي".^٧

حتى الآن لم تظهر جماعة الإخوان المسلمين موقفا متعارضا مع الديمقراطية، لكن يمكننا أن نرصد تشوشا وخطا بين الديمقراطية والشورى. فىرى مأمون الهضيبى إن

^٤ المرجع نفسه، ص ٥٥

^٥ محسن راضى، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، ح الأول، (قاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية)، ص ٧٤

^٦ المرجع نفسه، ص ٦٤

^٧ المرجع نفسه، ص ٩٠

"الديمقراطية في مفهومنا هي الشورى التي جعلها الله سمة أصيلة من سمات المجتمع المؤمن، وهي شورى فيما نعتقد لا تحل حراما ولا تحرم حلالا، شورى تدين لأمر الله وتخضع لحكمه وتسارع بإتخاذ مقتضى النصوص الصريحة الثابتة التي لا تحتمل تأويلا أو إختلافا في الفهم، شورى تؤمن أن الإجتهد فيما يقبل التأويل وما هو ليس محل إجماع، شورى تنظم المباح على هدى الأصول العامة للشريعة الغراء".^٨

لكن موقف الإخوان في الفترة الحالية من فكرة الديمقراطية ومن ثم الأحزاب يختلف عما كان يطرحه حسن البنا، ربما يعود ذلك إلى رؤية الإخوان حيث يرون إمكانية لوصلهم للسلطة عبر الديمقراطية في حين كان البنا مؤسس الجماعة يرى "إن الإخوان لا يضمرون لحزب من الأحزاب أيا كان خصومة خاصة به ولكنهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أن مصر لا يصلحها ولا يتقنها إلا أن تحل الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم، وبهذه المناسبة أقول إن الإخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الإنتلاف بين الأحزاب ويعتقدون إنها مسكن لا علاج، والعلاج الحاسم الناجح أن تزول هذه الأحزاب مشكورة".^٩ هكذا حدد حسن البنا - في رسالته للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين - الموقف من الأحزاب ويتضح منه رفضه لها ودعوته بأن تحل نفسها.^{١٠}

ومع تغير الظروف السياسية والإجتماعية في مصر أصبح للإخوان المسلمين رؤية تكاد تكون متناقضة تماما مع ما كان يدعو إليه حسن البنا من قبل. فالإخوان المسلمون يسعون منذ فترة طويلة للحصول على ترخيص من الحكومة المصرية للسماح لهم بإنشاء حزب سياسى يعبر عنهم. إن هذا التطور في موقف الإخوان من النظام الحزبى يفسره مصطفى مشهور: "نحن فى الأصل جماعة ولسنا حزبا وقد ظهرت فكرة مطالبتنا بحزب لكى نستطيع ممارسة نشاطنا بشكل شرعى يتيح لنا مزايا الحصول على مقار وترخيص لإصدار الصحف وغيرها".^{١١} ويضيف: "إن الحكومة تخالف الدستور بمنعنا من إقامة حزب، ونحن غير راضين عن منعنا قانونيا، ومع ذلك نحاول أن نلزم أنفسنا

^٨ المرجع نفسه، ص ٤٦

^٩ مشار إليه فى محمد أحمد حلف الله، الحركات الإسلامية فى الوطن العربى، ص ٥٠

^{١٠} انظر فى تفصيل ذلك موقف حسن البنا من هذه القضية فى رسالة المؤتمر الخامس، فى حسن البنا، مجموعة رسائل

الإمام الشهيد حسن البنا.

^{١١} مشار إليه فى د. عمرو عبد السميع (محرر)، الإسلاميون حوارات حول المستقبل، م، ص ٩٠ وما بعدها

بعدم مخالفة القانون ونتحرك في المساحة المتاحة لنا".^{١٢} كما كان المرحوم صلاح شادى - أحد أبرز قادة جماعة الإخوان المسلمين - يرى "أنه لا بد من إنشاء حزب يعبر عن الإخوان المسلمين ولا بد أن يميز الإخوان عن غيرهم، وفي إطار الاعتراف بالتعددية الحزبية إنه لم يحدث في تاريخ الجماعة إنها اعتبرت من ليس معها أخرج عليها غير مسلم، ومعلوم عن الجماعة تحزها الشديد في قضية تكفير أحد من المسلمين".^{١٣} ويقدم صلاح شادى رؤية أكثر وضوحاً فيقول: "ليست مهمتى أن أضرب على أيدي الأحزاب ولكن أفتح لهم وللأمة الطريق والناس يختارون الأصلح".^{١٤} ويطرح مأمون الهضيبي الموقف من الديمقراطية والتعددية الحزبية بشكل أكثر وضوحاً فيقول: "نحن - حقيقة - نريد الديمقراطية أو الشورى على أن تكون في سياق العصمة الإسلامية، والتي تتمثل في المسائل التي لا خلاف فيها بين علماء المسلمين".^{١٥} وحول مسألة إنشاء حزب للإخوان يقول "هذا الهاجس وهذه الرغبة لدينا ويجوز أن نقدم طلباً بحزب ولكننا لم نحدد الموعد".^{١٦} إن قادة الإخوان يرون إمكانية للتوفيق بين الديمقراطية والشورى ويتقبلون التعددية الحزبية بشرط عدم تعارضها مع المبادئ الدينية. ويبرر قادة الإخوان موقفهم الحالي من التعددية الحزبية بأن انتقاداتهم السابقة منذ حسن البناء، مرشدهم الأول، للأحزاب كان منصفاً على ممارستها في فترة تاريخية محددة ولم يكن رفضاً للفكرة ذاتها، إلا أن هذا التبرير لا يمكن فهمه إلا في إطار التغير الذي طرأ على موقف الإخوان المسلمين من الديمقراطية والتعددية الحزبية، حيث أن العداء والرفض للديمقراطية لدى مرشدها الأول كان رفضاً مبدئياً ومنهجياً باعتبارها تتعارض مع الإسلام.

موقف تيار "الجهاد" الإسلامى من الديمقراطية

لا تكفى حركة الجهاد الإسلامى برفض الديمقراطية ولكنها توجه انتقادات حادة للإخوان المسلمين لتبنيهم لها. فقد وجهت وثيقة "معالم العمل الثورى"، التى أصدرتها الجماعة نقداً للإخوان لاتباعهم الديمقراطية. تقول الوثيقة "إن المناهج الإسلامية التى

^{١٢} المرجع نفسه، ص ٩٠ وما بعدها

^{١٣} المرجع نفسه، ص ١٠٧

^{١٤} المرجع نفسه، ص ١٢٤

^{١٥} المرجع نفسه، ص ١٣١

^{١٦} المرجع نفسه، ص ٨٠ وما بعدها

تبتناها بعض الفصائل الإسلامية وخاصة تلك التي تفرغ الإسلام من مضمونه الجهادي لن تحقق أهداف الإسلام العليا، ويلزمها مراجعة موقفها وتطوير نفسها من منطلق ثوري إسلامي".^{١٧} وترى حركة الجهاد ضرورة تحقق وحدة فصائل الحركة الإسلامية باعتبارها جسدا واحدا يجب أن يحشد لمواجهة الجاهلية، وتؤكد مجلة الفتح لسان حال حركة الجهاد على أن "الديمقراطية فكرة غريبة تمخضت من الخبرة التاريخية للمجتمعات الأوروبية، وهي وسيلة كل الصراعات بين قوى المجتمع الأوروبي بأرقى أسلوب عرفته أوروبا، والديمقراطية لا يمكن أن تنشأ - بداية - إلا في مجتمع يتكون من عدة قوى تملك كل منها وسيلة ضغط مناسبة مما يدفعها جميعا للإحتكام إلى الديمقراطية بدلا من الدخول في حروب أهلية أو ما يشابهها".^{١٨} ويضيف مسئول الإعلام بالجماعة الذي أجرت مجلة الفتح حوارا معه: "نحن نرفض مبدأ الديمقراطية ولا نلتزم إلا بالتشريع الإلهي، والتشريع مصادره معروفة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أما السلطة فهي للشعب في إطار شرع الله فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الالتزام بالتشريع الإلهي وليس من نفسها كما هو الحال في الديمقراطية".^{١٩} ويصف صالح سرية - أحد مؤسسي تيار الجهاد - الديمقراطية بأنها "منهج أوطريقة في الحياة تتعارض مع الإسلام، ففي الديمقراطية يكون الشعب هو مصدر التشريع فيمكن للشعب أن يقنن المثلية الجنسية كما يحدث في بريطانيا أو أن تقنن المشاعية الجنسية كما يحدث في السويد، ولكن في الإسلام فإن الناس ليس لهم أى حق تشريعي حتى لووافق كل الشعب على قضية ما".^{٢٠} كما انتقد أيمن الظواهري موقف الإخوان المسلمين في هذا الشأن، حيث يرى أن الديمقراطية التي تعنى الحكومة المدنية بواسطة الشعب تعد دينا جديدا قائما على تأليه الناس بإعطائهم حق التشريع بدون أن يقيد هذا الحق بأية سلطة، فالديمقراطية في رأيه هي تأليه الإنسان والحكم بالشعب بدلا من الحكم الإلهي، وهذا يعنى أن الديمقراطية دين يعارض الإسلام حيث أن حق التشريع لله فقط، والديمقراطية قائمة على سيادة الناس على آخرين وترفض تماما السيطرة أو السيادة الإلهية على الناس.

^{١٧} المرجع نفسه، ص ٨٢ وما بعدها

^{١٨} الجهاد ومعلم العمل الثوري، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامي، ١٩٨٧، ص ١٣

^{١٩} الفتح، (لسان حال حركة الجهاد الإسلامي وتصدر في بيشاور) العدد ١٤/١٣، ١٩٩٠، ص ٩

^{٢٠} صالح سرية، رسالة الإيمان، وردت في رفعت سيد أحمد، التبي المصلح

إن الطواهرى يرى أن الديمقراطية نظام للهرطقة ويبنى رأيه ذلك على ثلاثة أسباب رئيسية:

"الأول: أن الديمقراطية تعطى حق التشريع للناس وهى بذلك تنصب إليها بجانب الله.

الثانى: أن الديمقراطية قائمة على سيادة الأمة بإعتبارها أعلى سلطة وذلك يعنى أن تلك السلطة أعلى من سلطة الله.

الثالث: مبدأ المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات هرطقة مضادة للإسلام. فالديمقراطية تعطى للمواطنين حرية العقيدة أو الإيمان بالله وهما يتعارض مع الشريعة الإسلامية التى تمنع المسلم عن تغيير دينه، كما أنها تتناقى مع حق الجهاد ضد غير المسلمين (الذميين). أيضا الديمقراطية ترى المساواة بين الرجل والمرأة وهو ما يرفضه الإسلام".^{٢١}

وقد أعلنت حركة الجهاد الإسلامى عقم الديمقراطية ودلت على ذلك بتجربة حركة النهضة الإسلامية فى الجزائر. تقول مجلة الفتح المعبرة عن الجهاد فى عددها الثانى عشر "يجب على زعماء الحركات الإسلامية فى كافة بقاع الأرض أن تفهم وتعى هذا الدرس، إن لعبة الانتخابات يا سادة هى أسلوب من أساليب إضواء الحركات الإسلامية فى المنطقة علمه الغرب لحكام هذه المنطقة، فيجب ألا تهدر الطاقات المؤمنة فى هذا الطريق المسدود".^{٢٢} وحول الموقف من الأحزاب السياسية يرى عبود الزمر زعيم حركة الجهاد "إن النظام الحزبى فى مصر يقوم على أساس علمانى صريح ولا يسمح بإقامة أحزاب على أساس عقائدى، كما أن كافة الأحزاب الموجودة على الساحة تعتبر جزءا من النظام وتخضع للدستور والخلاف بينهما خلاف فى الممارسة لتحقيق أمثل تطبيق للدستور والقانون. أما نحن فنختلف مع الحكومة اختلافا جذريا ولا يجوز الاجتماع فيه تحت راية واحدة أو سقف واحد، فنحن نريد حكم الله تبارك وتعالى وهم يريدون أن يحكم الشعب نفسه بنفسه وهذا هو تعليم الديمقراطية التى يتبناها الحزب الحاكم". ويقول: "إن نظام الحكم فى الإسلام يعتمد على مبدأ الشورى وينظمها فليس هناك ما يسمى بالمعارضة على طول الخط وإنما المعارضة بالرأى الآخر منتقلة بمعنى

^{٢١} ليم الطواهرى، وثيقة الحصاد المر، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى.

^{٢٢} الفتح، العدد ١٢، ص ٥٦

أن من يعارض ربما يكون مؤيدا فى مسألة أخرى فى الضد، ولقد أورد الأمام المودودى رحمه الله فى كتابه **تكوين الدستور الإسلامى** ما معناه، أن الاتفاق على آراء معينة قبل الدخول إلى المجلس يفرض توجيه القرار إلى وجهة محددة يتعارض مع تمحيص الرأى ودراسته قبل إتخاذ القرار النهائى ولا شك أن الأنظمة الحزبية تجهز آرائها وتتدخل بها لتقتنع الآخرين، وفى نفس الوقت تلتزم بقراراتها الحزبية الخاصة بموقفها بغض النظر عن مدى موافقة هذه القرارات للصواب.^{٢٣} ولا يكتفى الزمر برفض النظام الحزبى ولكنه يوجه دعوة إلى المنتمين للأحزاب السياسية فى مصر للانضمام إلى جماعة الجهاد فيقول: "انتهز هذه الفرصة لأدعو جميع المسلمين المنتمين إلى أية أحزاب سياسية إلى سرعة الانضمام إلى صفوف جماعة الجهاد الإسلامى بالصفة الفردية، وإننى إذ أعرض عليكم هذا الانضمام أؤكد على خطورة اعتناقنا الأفكار العلمانية الضالة التى هى من صنع البشر مع إغفالكم لعظمة التشريع الإسلامى فى كافة المجالات، فلا تضيعوا أوقاتكم فى ممارسات حزبية لا جدوى من ورائها".^{٢٤}

وحول الموقف من تعدد الأحزاب فى حالة وصول الجهاد إلى السيطرة على السلطة السياسية يقول عبود الزمر: "إن الأحزاب بالصورة المعروفة لدى الناس أمر مرفوض فى الدولة الإسلامية ولكن هناك تعددا للآراء ووجهات النظر فى القضايا للوصول إلى جانب الحق والصواب ولا يعنى هذا أننا سنصفى رؤساء الأحزاب جسديا كما يقال عنا ولكننا نرى أن الحق هو الأجدر بالإتباع، فلسنا ممن يحملون الناس على أفكار ألفناها ولكننا نطالب الناس بالإلتزام منهج الله تبارك وتعالى وندعوهم إلى ترك كل ما يخالفه خوفا عليهم من عقاب الله".^{٢٥} ويقول: "قد يتصور البعض أن وجود الأحزاب يمحس الأراء ويفتح مجالات للنقض وصولا إلى الصواب ولكن كما سبق أن ذكرت هو فى حقيقته تمزيق". وحول مبدأ الشورى فى الإسلام يقول: "الشورى واجبة عليه (يقصد الحاكم) ابتداء أما الأخذ بها غير واجب".^{٢٦}

وتظهر وثيقة "إعلان الحرب على مجلس الشعب" موقف الجماعة الإسلامية من قضية الديمقراطية. تقدم الوثيقة نقدا للديمقراطية وللتعددية الحزبية وتؤكد على

^{٢٣} مشار إليه فى أحمد رجب، عبود الزمر حوارات ووثائق

^{٢٤} المرجع نفسه، ص ٣٩ وما بعدها.

^{٢٥} المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها.

معارضتها للمنهج الإسلامى بإعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة فى ظل الديمقراطية وأنه مصدر للسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وترى "أن الديمقراطية تخالف الإسلام عندما تمنح الشعب حقاً مطلقاً فى تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج دون إلتفات للقواعد التى أرساها الإسلام للتولية والعزل ودون إلتزام بالشروط التى وضعتها الشريعة الغراء لكل من يولى على ولاية من الولايات، كما أن الديمقراطية ترسى قاعدة الأحزاب، وتلك القاعدة - هى الأخرى - تختلف مع الإسلام إختلافاً جذرياً ذاك أن-تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الأيديولوجيات فى المجتمع بينما الحكم فى الدولة المسلمة لا تتنازع أيدىولوجيات مختلفة، وبناء عليه فليس هناك فى المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب الله) المأمور بإقامته و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع".

وأخيراً "فنحن نختلف مع الفكرة الديمقراطية إختلافاً جذرياً ولقد أعلننا مراراً إننا والديمقراطية على طرفى نقيض لا نجتمع معها كما لا يجتمع الماء والنار أو النور والظلمة".^{٢٧}

ويؤكد صفوت عبد الغنى - أحد قادة الجماعة الإسلامية - : "إن الديمقراطية هى الإبن المدلل للعلمانية والترجمة الوافية للديمقراطية تعنى حكم الشعب، والمقصود منها أن يكون الشعب صاحب الحق فى تشريع القوانين التى تحكم مجتمعه".^{٢٨} ويرى أن الديمقراطية عليها مأخذ منها: "حرية تكوين الأحزاب على أسس عقائدية وفكرية بدلاً من الإسلام فالكفر والإيمان عندهم سواسية، وأنها تعطى الجميع حق السعى للوصول إلى السلطة، ويتسامل: كيف يمكن للنصرانى أو للمرتد أن يصل لمنصب الإمام، وقد أجمع الفقهاء على منعهما من ذلك".^{٢٩} كما يؤخذ عليها أنها تقر حكم الأغلبية بما يرفع الأغلبية إلى درجة أن تصير إلهاً وليست الأغلبية على الحق بالضرورة، ويقول فى النهاية أن الديمقراطية نظرية متهافة، متناقضة، عاجزة.

^{٢٦} المرجع نفسه، ص ٤٧

^{٢٧} وردت الوثيقة فى رفعت ميد أحمد، التنبؤ المصلح، ص ١٨٨ وما بعدها

^{٢٨} مراجعة صفوت عبد الغنى فى قضية إغتيال رفعت المحبوب.

^{٢٩} المصدر نفسه.

وحول الموقف من التجربة الجزائرية بعد إلغاء فوز جبهة الإنتقاذ تعلق إحدى وثائق الجماعة الإسلامية^{٣٠} لا يجوز بعد اليوم - كما لا يجوز من قبله - أى مداينة فكرية مع الديمقراطية.. فليس صحيحا إن الجبهة قد ضربت لتصريحات قادتها ضد الديمقراطية.. فإن حركات إسلامية أخرى تضرب الآن بمنتهى القسوة رغم إيدانها قناعة تامة بالديمقراطية !!، لابد أن يتحرك دعاة الحركة الإسلامية ومفكروها حركة واسعة لإزالة اللبس الذى أنشأه بعضهم للأسف لدى الناس من كون الديمقراطية والشورى توأمين وأن الإسلام يقر الديمقراطية.. كل هذا دجل وكذب وزور وبهتان وإفتراء على الله ودينه وقد آن الأوان لبيان الحق بدون مواربة، فإذا كانت الديمقراطية حكم الشعب بالشرع - أى بما يشرعه الخالق لا المخلوق - وإذا كانت الديمقراطية تمنح حرية مطلقة كحرية البهائم السائمة، فالإسلام يمنح حرية مضبوطة بضوابط الشرع.. وهكذا نمضى فى نقض عرى تلك الفكرة القبيحة المسماة بالديمقراطية^{٣١}. وهكذا فإن تيار الجهاد لا يجد أية نقاط اتفاق بين الديمقراطية والتعددية الحزبية وبين الإسلام ويعلن الحرب ضدها باعتبارها ثقافة مناقضة للتعاليم والشرعية الإسلامية ولا يمكن أن تكون الديمقراطية بديلا أوطريقا للحياة فى الدولة الإسلامية.

الانتخابات البرلمانية

تعد العملية الانتخابية والمشاركة فيها أحد القواعد التى تظهر مواقف الأحزاب والقوى السياسية المختلفة بشكل واضح، فالعملية الانتخابية تتيح للباحث أن يتعرف على مدى تطابق الأفكار والمبادئ التى ينادى بها حزب أو جماعة ما مع ما تمارسه من نشاط وفعالية فى أوساط الجماهير، كما تبرز العملية الانتخابية إمكانيات التقارب أو التباين بين الأحزاب والجماعات المختلفة، علاوة على إنها تبرز علاقات التفاعل بين هذه الأحزاب وبعضها البعض، وهو بالتحديد ما نحاول أن نعرضه فى دراستنا الحالية عن الإخوان المسلمين. وذلك على الرغم من أنهم لا يشكلون حزبا سياسيا شرعيا وهوما ينطبق أيضا على حركة الجهاد الإسلامى والجماعة الإسلامية.

لقد لوحظ قيام الإخوان المسلمين بعقد تحالفات مع أحزاب سياسية تعد مختلفة أيديولوجيا معهم إلى حد كبير بهدف الوصول إلى البرلمان. والسؤال الآن هو كيف كان

^{٣٠} وثيقة الإنقلاب الجزائرى، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، ص ١٧

^{٣١} وردت الوثيقة فى رفعت سيد أحمد، النبى المصلح، م، ص ١٩٠

هذا التحالف؟ وما هي نتائجه؟ وكيف تفاعلت جماعة الإخوان المسلمين مع بقية عناصر الحركة الإسلامية، خاصة للراдикаلية منها؟ هذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه.

تتميز جماعة الإخوان المسلمين عن تيار الجهاد بموقفها الإيجابي من المشاركة في الانتخابات محل الدراسة سواء كانت الانتخابات على المستوى الطلابي أو النقابي أو على مستوى إنتخابات مجلس الشعب أو المحليات. ونهتّم هنا وعلى عجالة بالموقف من الإنتخابات البرلمانية عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٧ والتي أعلن الإخوان المسلمون عن المشاركة فيهما عبر تحالفهم مع حزبي الوفد والعمل على التوالي، ثم نتعرض لموقفهم في الفترة التي سبقت مشاركتهم في الإنتخابات والأسباب التي دفعتهم للمشاركة، وبرنامجهم الإنتخابي. كذلك نتعرض لممارسات الإخوان في البرلمان ومشروعات القوانين التي طالبوا بها أو عترضوا عليها.

تاريخيا اتخذ الإخوان المسلمون موقفا مرنا من الإنتخابات البرلمانية بدأ بالتحالفات والمناورات السياسية التي كان يقوم بها حسن البنا المرشد الأول. كان البنا قد أعلن إمكانية المشاركة في الإنتخابات البرلمانية فهو يقول: "إن إحترام إرادة الأمة يستلزم أخذ مشورتها، وإن النظام النيابي الحديث وطرق الإنتخاب المعمول بها في إطاره تكفل تحقيق الشورى مع مراعاة بعض الشروط في نظم الإنتخابات وفيمن يتقدمون بالترشيح للنيابة عن الأمة".^{٣٢} إن البنا يرى أن النظام النيابي قد يكون طريقة لتحقيق نظرية الشورى الإسلامية شرط تطبيق قواعد وأحكام متعلقة بتوافق المرشح مع الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن البنا يرى أن صيغة الحكم النيابي الدستوري "أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام".^{٣٣} وقد ينظر إلى موقف البنا باعتباره متناقضا مع موقفه السابق من الديمقراطية - وهو متناقض فعلا - ولكننا يجب أن ندرك أن هذا الموقف مرتبط برؤية البنا لإمكانية الاستفادة من النظام الإنتخابي والدستوري لنشر الدعوة الإسلامية ولتمكينها من الوصول إلى السيطرة السياسية وإقامة الدولة الإسلامية.

وقد اتخذ ذات الموقف عمر التلمساني المرشد العام السابق للإخوان المسلمين عندما ساهم في خروج التحالف الأول بين الإخوان والوفد في الإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤. يقول التلمساني: "إن دخول البرلمان ليس هدفا من أهداف جماعة الإخوان

^{٣٢} مشار إليه في إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي لحسن البنا، م، ص، ٣١٧

^{٣٣} المرجع نفسه، ص ٣٢٠ .

المسلمين، إنما هو وسيلة من وسائلنا لنشر دعوتنا".^{٣٤} ويوضح الظروف التي أدت إلى دخول الإخوان للإنتخابات: "سُحِتِ الفرصة لتعطى كلمة الله من فوق منبر أعلى هيئة تشريعية، فماذا نفعل رغم أننا لا نملك حزبا ندخل عن طريقه ميادين الحركة الإنتخابية، ولا نستطيع أن نرشح أنفسنا كمستقلين لأن ذلك ممنوع قانونا، ونحن نملك قاعدة شعبية كبيرة، إذا لم يستند منها الإخوان فسوف يستفيد منها غيرهم، لم يبق لنا إلا التفكير في قناة شرعية نستطيع عن طريقها الوصول إلى البرلمان".^{٣٥} إن مضمون كلام التلمساني يشير بوضوح إلى أن الإخوان تعاملوا بشكل برجماتي تماما في الموقف من الإنتخابات. وعلى الرغم من ذلك يستنكر التلمساني موقف القوى السياسية الأخرى والصحف الحكومية التي إعتبرت أن ذلك الموقف إنتهازيا فيقول: "ما أن عرف خبر إتفاق الوفد مع الإخوان المسلمين، على دخول الإنتخابات متعاونين حتى ثارت الصحف الحكومية وأخذت تتهمنا بأننا إنتهازيون ومتسلقون".^{٣٦}

ويرى مأمون الهضيبي أن الإخوان لم يتحالفوا مع الوفد حيث يؤكد: "لم نتحالف مع حزب الوفد عام ١٩٨٤ ولكن دخلنا الإنتخابات على قوائم فقط".^{٣٧} حول التعاون مع نواب الوفد في البرلمان يقول الهضيبي: "بعد إنتهاء الإنتخابات كان أعضاء البرلمان من الإخوان يجتمعون وحدهم بعيدا عن الوفديين ويدرسون مشروعات قراراتهم وحدهم".^{٣٨} من ناحية أخرى تكشف هذه التصريحات وخاصة الصادرة عن التلمساني أن قرار دخول الإنتخابات واكبه معارضة وتردد من داخل الجماعة ذاتها، ويشير إلى ذلك أحد مؤرخي الجماعة فيقول: "التجربة جديدة ومن بين الإخوان من عارض أو تردد وتخوف من سلبيات هذه الخطوة أن ترجح عن إيجابياتها، وقد أسفرت مناقشة الموضوع جماعيا - ما أمكن - عن الموافقة على المبدأ، وخلص الإخوان من دراسة الموقف دراسة ميدانية موضوعية إلى الموافقة على فكرة التعاون مع حزب الوفد التي طرحت عليهم كحل للمأزق الذي أوجدته الأوضاع القانونية".^{٣٩}

^{٣٤} عمر التلمساني، أفكار لا مفكرات، م، ص، ١٨٦

^{٣٥} المرجع نفسه، ص ١٨٥

^{٣٦} المرجع نفسه، ص ١٨٥

^{٣٧} مشار إليه في عمرو عبد السميع، حوارات حول المستقبل، م، ص، ٨٠

^{٣٨} محسن راضي، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، م، ص، ٣٢

^{٣٩} الوفد، ١٢ يونيو ١٩٩٤

وقد ركز الإخوان فى حملاتهم الإنتخابية على ثلاثة موضوعات رئيسية هى قضية الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين وإلغاء القوانين المقيدة لها، وقضية الإصلاح الإقتصادى والإجتماعى وتوفير الحاجات الضرورية لكل أبناء الوطن، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وتتطابق القضيتان الأولى والثانية مع وجهة نظر حزب الوفد الليبرالية، أما مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية فهو مطلب إخوانى لا يعارضه الوفد، وإن كان يرى ضرورة مراعاة التدرج فى تطبيق الشريعة. وقد حقق التحالف بين الوفد والإخوان نجاحا كبيرا "حصل الإخوان المسلمون ضمن صيغة التحالف على مليون و١٦٣ ألفا و٥٢٥ صوتا أى ما يوازى ١٧,٠٤٪ من مجموع أصوات الناخبين التى وصلت ٧,٢٧٧,٤٦٧ ناخب، وهى أكبر نسبة بعد فوز الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم بنسبة ٦٩,٦٣٪".^{٤٠}

وتتشابه الظروف التى دفعت الإخوان للتحالف مع الوفد عام ١٩٨٤ مع الظروف التى دفعتهم للتحالف مع حزبى العمل والأحرار فى الإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٧. يقول مأمون الهضيبي، المتحدث الرسمى باسم الإخوان: "بالنسبة للتحالف الذى حدث بين الإخوان وحزب العمل وحزب الأحرار فى انتخابات ١٩٨٧، رفعنا جميعا شعار الإسلام هو الحل، وتم وضع برنامج من ١٠ نقاط أساسية ثم فصلت بعد ذلك، ومن ثم كان تحالفنا مع العمل بمثابة تحالف عقيدى وسياسى فى آن واحد".^{٤١} هنا يحاول الهضيبي أن يضفى صفة جديدة على التحالف مع العمل وهى أن التحالف كان عقيدى "أيدىولوجى". ولكن محمد حلمى مراد نائب رئيس حزب العمل، يرى "إن تحالفنا مع الإخوان هو مجرد تحالف سياسى فقط، وكان القصد منه المشاركة معا فى المعركة الإنتخابية".^{٤٢} على أية حال حوى برنامج التحالف "الإسلامى" الذى خاض إنتخابات ١٩٨٧ قسما خاصا عن تطبيق الشريعة الإسلامية وهو ما يشير إلى تزايد نفوذ الإخوان فى هذا التحالف عنه فى تحالفهم السابق مع حزب الوفد، وكان شعار "الإسلام هو الحل" هو الشعار الأساسى الذى وفر على واضعى البرنامج بذل مجهود فى البحث عن حلول واضحة للمشكلات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التى يتناولها البرنامج فى نقاطه الأساسية، كما تظهر صياغة البرنامج الدمج بين الخطاب الدينى، عبر الإستشهاد

^{٤٠}الوفد، ١٢ يونيو ١٩٩٤

^{٤١}تقرير الإستراتيجية العربى لعام ١٩٨٩، ص ٤٢٧

^{٤٢}المرجع نفسه، ص ٤٢٢

بالآيات القرآنية، والخطاب الليبرالي في مطالبته الواضحة بإقرار الديمقراطية. وقد يكون هذا الدمج محاولة لاحتواء خلاف نسبي في رؤية العناصر المكونة للتحالف قبيل التحول الكبير الذي حدث في توجهات حزب العمل عقب مؤتمره الخامس عام ١٩٨٩.

وبعد نجاح الإخوان في الوصول إلى البرلمان بدأوا في الدعوة إلى تطبيق الشريعة. ولعب نواب التحالف دورا نشيطا وأثاروا العديد من القضايا المرتبطة بتطبيق الشريعة الإسلامية وكذلك قدموا عددا من الإستجوابات لوزراء الداخلية والثقافة والسياحة والصناعة والزراعة والتعليم والعدل، وقد لوحظ أن نواب التحالف رفضوا أغلب القوانين التي أقرها مجلس الشعب، وأبدى نواب التحالف إهتماما خاصا بقضايا الحريات والتعذيب داخل السجون كما طالبوا بإلغاء قانون الطوارئ.^{٤٣}

السؤال الآن.. لماذا رفض الإخوان المسلمون المشاركة في الإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٠؟ وهل حدث تغير في موقف الإخوان من الإنتخابات؟ في الواقع لم يحدث تغير مبدئي في رؤيتهم للإنتخابات كطريقة لإقامة أو تطبيق الشريعة الإسلامية، فخطابهم السياسي في هذه الفترة كان يؤكد على ذلك. ولكن نتيجة لظروف إصدار القانون الخاص بتحديد طريقة الإنتخابات لعام ١٩٩٠ أعلن عدد كبير من أحزاب المعارضة الرئيسية مقاطعتها للإنتخابات. إنعكست تلك الظروف على الإخوان المسلمين الذين كان بداخلهم إتجاها يساند مقاطعة إنتخابات مجلس الشعب بناء على أن النظام المصري لم يسمح بالوجود الشرعي للإخوان المسلمين وتزايد نسبة الملاحقات الأمنية ضدهم. وقد أصدرت جماعة الإخوان بيانا عن مقاطعة الإنتخابات أبرزت فيه عدم دستورية كثير من القوانين على رأسها قانون مباشرة الحقوق السياسية وقانون الطوارئ.^{٤٤}

ويرى مأمون الهضيبي "إن هذه القوانين مع غيرها قد شلت الحركة السياسية منذ عام ١٩٨١، كما أن مقاطعة الإنتخابات ليست إنعزالية ولكنها عمل إيجابي لأنه مشاركة في أمور الحياة الأخرى".^{٤٥} وعلى الرغم من اعتراض الإخوان على المشاركة في إنتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٩٠ إلا أنهم شاركوا في الإنتخابات التي أجريت للمجالس المحلية في عام ١٩٩٢، وحصلوا خلالها على عدد كبير من المقاعد. ويحدد

^{٤٣} المرجع نفسه، ص ٤٢٢

^{٤٤} فطيم، ٢٧ نوفمبر ١٩٩٢

^{٤٥} التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٨٩، ص ٤٢٢

د. عصام العريان - أحد أبرز الوجوه الإخوانية - أسباب مشاركة الإخوان في هذه الانتخابات منها "كسب الرأي العام إلى برنامجنا الإصلاحى تحت شعار الإسلام هو الحل، والتأكيد على مبدأ التغيير السلمى، شحذ همم المخلصين وعزيمتهم للتغيير عن طريق الوسائل السلمية، وإبراز نماذج إسلامية سياسية نظيفة تقود الشعب فى مسيرة الإصلاح والتغيير، والفوز بعدد من مجالس القرى والأحياء والمراكز لتنفيذ البرنامج الإسلامى".^{٤٦} ويمكن إرجاع مشاركة الإخوان أيضا إلى شعورهم بضرورة التحرك على الساحة السياسية بشكل شرعى ولممارسة نوع من الضغط على الدولة للسماح لهم بتشكيل حزبهم المستقل، تلك القضية التى أصبحت مركزية فى فكر الإخوان كما سبق إيضاحه فى موقفهم من الديمقراطية. وقد حقق الإخوان نجاحات ملحوظة فى انتخابات المجالس المحلية لعام ١٩٩٢.

موقف تيار الجهاد من الانتخابات

يشير عدد من المراقبين إلى إمكانية حدوث تعاون بين الإخوان والجهاد فى هذه الانتخابات خاصة لأنهم حصلوا على نسبة عالية من الاصوات فى مناطق نفوذ الجهاد فى أسبوط، ولكن هذا الرأى يتعارض مع موقف الجهاد من الانتخابات، كما يتناقض مع الدعاية الانتخابية للإخوان التى بدت وكأنها تسعى لتكسب الرأى العام المعارض لممارسات تيار الجهاد فى أسبوط، ويبدو أنهم نجحوا فى تحقيق ذلك.

وفى هذا السياق نجد التقرير الإستراتيجى العربى الصادر عن مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام يؤكد على وجود تحالف بين الإخوان وتيار الجهاد فى فترة الانتخابات ويرجع السبب "إلى رغبتهم فى الإستفادة من القوة التنظيمية للجهاد وقت الانتخابات، فلا شك أن قوتهم التنظيمية قد تفوق القوة العددية والتنظيمية لمجموعات الإخوان. ولكن الأرجح أن دافع الإخوان كان الحرص على وحدة الحركة الإسلامية بلحتواء الرموز البارزة للقوى المختلفة فيها".^{٤٧} ويؤكد التقرير "أن ذلك التنسيق عادة ما يتم بينهما قبيل الانتخابات البرلمانية، والتى تقف فيها قوى الجهاد وراء مرشحي الإخوان بشكل غير علنى ويبرر أعضاء الجهاد ذلك - كما ورد فى اللقاءات المتتالية معهم - بأنهم يأخذون بقاعدة أخف الضررين رغم أنهم لا يؤمنون بقاعدة العمل

^{٤٦} لمرجع نفسه، ص ٤٢٢

^{٤٧} لمرجع نفسه، ص ٤٢٢ وما بعدها

من خلال القنوات السياسية المشروعة التي يقبل بها الإخوان بالإضافة إلى أن التنسيق بينهما يؤدي في النهاية - من وجهة نظرهم - إلى تحقيق مكاسب مباشرة للحركة الإسلامية ككل وبالتالي ممارسة أكبر قدر من الضغوط السياسية على باقي القوى والأحزاب المصرية بحيث تضطر لتقديم تنازلات ممكنة للحركة".^{٤٨}

وبضيف التقرير: "رغم الموقف المبني لجماعات الجهاد من مسألة العمل الحزبي ورفضها العمل السياسي من خلال القنوات الشرعية التي تسمح بها الدولة، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يكون لها دور على خريطة القوى السياسية والحزبية في مصر بل إن هذا الدور تحدد بدرجة كبيرة بسبب هذا الموقف الذي جعل للجهاد إستراتيجية حركية مغايرة لتلك التي يتبعها الإخوان، وقد جرت أكثر من محاولة من جانب بعض القوى الحزبية لضم عناصر من قوى الجهاد الإسلامية إليها خاصة وقت الانتخابات البرلمانية، فعلى أثر قرار الإخوان بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار فى انتخابات ١٩٨٧، يبدو أن حزب الوفد سعى إلى جذب بعض عناصر القوى الإسلامية الأخرى إليه متمثلة فى الجهاد ويبدو أنها لم تكن المحاولة الأولى التى قام بها حزب الوفد إزاء نفس هذه القوى ففي ١٩٨٤ إبان تحالف الحزب مع الإخوان المسلمين، مورست ضغوط من قبل المرشد العام السابق للإخوان عمر التلمسانى على بعض الرموز الهامة لقوى الجهاد مثل الشيخ حافظ سلامة والشيخ المحلاوى لدخول الوفد ولكنها لم تلق نجاحاً أيضاً".^{٤٩}

وفى الواقع فإن ماذهب إليه التقرير الإستراتيجى عن التحالف بين الإخوان والجهاد فى الانتخابات لا يوجد ما يؤكده وعلى العكس فإن الدلائل المتواترة تنفى ما رددته التقرير، وتتلخص فيما يلى:

أولاً: لقد خلط التقرير بين الشيخ المحلاوى والشيخ حافظ سلامة وغيرهما من الشخصيات الدينية العامة التى تطرح خطاب دينى متشدد وبين تنظيمات تيار الجهاد، وهناك فرق شاسع بينهما. كما أن هذه الشخصيات لا تتبنى الأفكار الأساسية لتيار الجهاد ولم تشارك مطلقاً فى أى تنظيمات أو مجموعات جهادية سرية، وفيما يبدو فإن

^{٤٨} مشار إليه فى أحمد رجب، عهود الزمر حوافر وثائق، م، ص، ٤١

^{٤٩} لفرجع نفسه، ص ٤٣

هذا الخلط الذى وقع فيه التقرير كان وراء ترديده لوجود تعاون بين الإخوان والجهاد فى الانتخابات.

ثانيا: إن الوثائق السرية لتيار الجهاد وبياناتها المعلنة تؤكد بما لا يدع للشك مجالا رفضها للانتخابات وللشاركة فيها ونقدها المرير للإخوان على مشاركتهم فى الانتخابات.

يقدم عبود الزمر - أحد أهم قادة حركة الجهاد - نقدا شاملا لمشاركة الإخوان المسلمين فى الانتخابات حيث يشير إلى: "إن المتأمل لأبعاد هذه التجربة ليدرك أن وراءها أصابع أئمة تكيد برجالات الحركة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى توريط قطاع عريض من التيار الإسلامى بحسن نية منه قاصدا أن يقيم شريعة الله تبارك وتعالى من خلال الدخول إلى مجلس الشعب ونحن إذ ننبه على عواقب ذلك نود أن نثبت موقفنا نحن جماعة الجهاد الإسلامى. إننا براء الله تبارك وتعالى من كل شئ يخالف شريعته".^{٥٠} لذلك فهو يقول: "إن هذه التجربة محكوم عليها بالفشل مقدما".^{٥١} ويرى الزمر "إن الحكومة قد نجحت فى إحتواء هذا القطاع من الإسلاميين فى ممارسة بلا جدوى من ورائها".^{٥٢}

وتقدم وثيقة "فلسفة المواجهة" الصادرة عن حركة الجهاد تفسيراً لموقفها الرافض للمشاركة فى الانتخابات وتنتقد تجربة الإخوان فى الدخول إلى مجلس الشعب بإعتبارها خدعة. تقول الوثيقة: "إن الهدف من السماح للإسلاميين بدخول مجلس الشعب إنما هو محاولة لجر قطاع عريض من الشباب خلف هذه الممارسة والتي يفقد بها الطريق وتغيب عنه الأهداف وإن تواجد الإسلاميين داخل المجلس التشريعى للنظام يضيف على النظام شرعية ما كان يحلم بها، وإن توجه الإسلاميين فقط إلى صناديق الانتخابات كفيل بتحقيق ذلك الهدف".^{٥٣}

ثالثا: ترى الجماعة الإسلامية إن المجالس التشريعية تلزم المشترك فيها التهاون تجاه الأفكار غير الإسلامية وفى هذا ضرر على نقاء الفكرة الإسلامية لدى الناس.

^{٥٠} المرجع نفسه، ص ٤٥

^{٥١} المرجع نفسه، ص ٤٣٠.

^{٥٢} مشار إليه فى أمد رجب، عبود الزمر حوارات ووثائق، ص ٤٥

^{٥٣} وثيقة فلسفة المواجهة، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

وتتساءل الجماعة "كيف يمكن المشاركة في مجلس الشعب الذى يقسم العضويه على إحترام الدستور العلمانى الكافر، وإحترام القوانين الفرنسية المستوردة؟. وتعيب الجماعة على المشاركين فى لعبة الانتخابات أنهم "يقعوا فى المحاذير الشرعية أثناء الدعاية الانتخابية من الوعود الكاذبة والتدليس مما يكون له أثره السئ على الدعوة والدعاة".^{٤٤} وتدين الجماعة طرح الشريعة الإسلامية كمادة للمزايدات الحزبية والاختيارات الجماهيرية لأن ذلك يتناقض مع ضرورة تعظيم شعائر الله وتلقيها بالقبول والتسليم.

وتقدم الجماعة نقدا لمن أسمتهم بالمخدوعين ممن رشحوا أنفسهم لمجلس الشعب ابتغاء تطبيق الشريعة

• إنهم بهذا يعترفون بشرعية النظام الجاهلى وهذا من أكبر الكبائر .

• إنهم يسوغون ما يحدث داخل مجلس الشعب من تصويت على شرع الله وهذه محادة لله ورسوله .

• إنهم يساهمون فى تحسين صورة النظام العلمانى القبيح .

• إنهم يساهمون فى تأسيس وبناء مؤسسات النظام العلمانى ومجلس الشعب عقلا .

• إنهم يصرفون الناس عن الطريق الصحيح لتمكين دين الله ويخترعون لهم بدلا منه طرقا ما أنزل الله بها من سلطان تدعولمهادنة الأنظمة العلمانية ومماثلتها، ولن نقبل السير فى ركاب الجاهلية وتدعوشعبنا المسلم لمقاطعة هذه اللعبة التى أسموها إنتخاب مجلس الشعب".^{٥٥}

رابعا: لقد واجه الإخوان إنتقادات عنيفة من قبل تيار الجهاد فى أعقاب مشاركتهم فى الانتخابات وهوما دفعهم للرد على الدعاية المضادة للجهاد.فتحت عنوان "إلى أولئك الذين يريدون عزل الإسلام عن الساحة"... يقول الإخوان: "إن الشهيد سيد قطب الذى ينسبون إليه هذا الفهم قد ترك كتبه بين أيدينا وهى لا تحوى على شئ من هذا وكل ما قاله... إن الشرك يتحقق بمجرد إعطاء حق التشريع لغير الله من عباده... فهل الذى

^{٤٤} وثيقة اللعبة الحزبية والفتنة المبيرة، منشورة فى مجلة المرابطون لسان حال الجماعة الإسلامية والتى تصدر فى

بيشاور، العدد ٢٠، ص

^{٥٥} بيان لا لمجلس شعب، من إصدارات الجماعة الإسلامية

يرشح نفسه وكل أملة ونيته وهدفه وعمله أن يطالب المجالس التشريعية وغيرها بالاحتكام إلى شريعة الله، ويجاهد ما استطاع في إقامة الحجة عليهم وتبليغهم هذا الصوت الإسلامي، هل مثل هذا أعطى حق التشريع لغير الله، أم العكس هو الصحيح، وهل كل من أعطى صوته في الانتخابات للنائب الذي هذه صفته يعد مستحلاً للحرام؟ رغم أنه ما إنتخبه ولا تقدم للإنتخابات إلا للمطالبة بتحكيم كتاب الله.^{٥٦}

وبناء على نقد تجربة الإخوان في الدخول لمجلس الشعب وعلى رفض تيار الجهاد للمشاركة في الحياة السياسية نستطيع أن نتأكد إن تيار الجهاد لم يشارك في الانتخابات التشريعية لعامي ١٩٨٤ و ١٩٨٧ سواء من خلال الترشيح أو حتى التصويت. وأخيراً لم يؤيد هذا التيار جماعة الإخوان المسلمين. ومن خلال استعراض رؤية تيار الجهاد للعملية الانتخابية سواء من الناحية الفكرية أو الحركية للجماعة لا يوجد دليل على ما ورد بالتقرير الإستراتيجي. بل يؤكد هذا التيار في وثائقه وفي تصريحات قادته رفض الانتخابات وعدم قبول أى حلول وسط في سبيل تطبيق شرع الله.

^{٥٦} مجلة الفلوات الإسلامي، يونيو ١٩٨٨

لقد اتضح من العرض السابق لمواقف الإخوان المسلمين وتيار الجهاد (حركة الجهاد والجماعة الإسلامية) أن هناك تناقضات عميقة وأساسية فيما بينهم بشأن الديمقراطية والانتخابات البرلمانية على مستوى الفكرة، بمعنى ما تحتويه من قيم إجتماعية تتمثل في الحرية وفي التعددية الحزبية وتداول السلطة وإقرار القوانين والتشريعات التي تحكم حركة المجتمع.

لكن هناك ملحوظة أخرى حول موقف الإخوان المسلمين وهي أنهم لم يعلنوا موقفهم إزاء إمكانية وصول الجماعة للسلطة عبر الطريق الديمقراطي في مرحلة معينة، وهل سيتنازلون عن السلطة السياسية في حالة عدم حصولهم على الأغلبية في مرحلة لاحقة، الأمر الذي يضيف ضبابية على رؤيتهم للديمقراطية خاصة إن هناك خلطا واضحا بين الديمقراطية ونظرية الشورى في الإسلام. كما تظل هناك أسئلة هامة تتعلق بإمكانية تغيير موقف الإخوان المسلمين إذا استمر الهامش الديمقراطي المتاح في الاتساع مثلا، فهل سيقبل الإخوان المسلمون كافة المبادئ الديمقراطية أم لا؟.

أما فيما يتعلق بحركة الجهاد والجماعة الإسلامية فهما يرفضان تماما الديمقراطية ويصفونها بالكفر لأنها تعادى المنهج الإسلامى ويمكن عن طريقها أن يحرم ما حله الله أو يحل ما حرمه الله وفقا للأغلبية.

وعلى عكس الإخوان المسلمين فتيار الجهاد - حركة الجهاد والجماعة الإسلامية - لديه تصور واضح لنظرية الشورى الإسلامية ولا يخلط بينها وبين الديمقراطية التي تلقى الرفض التام من قبل هذا التيار، ويعلن أنها شورى واجبة ولكنها في نفس الوقت غير ملزمة للحاكم. ولتيار الجهاد موقف رافض وثابت من المشاركة في الانتخابات وهو أمر متسق مع موقفه من الديمقراطية.

ويمكننا أن نزع أن موقف تيار الجهاد والجماعة الإسلامية لن يطرأ عليه أى تغيير طالما يرى أن الطريقة المثلى للوصول للسلطة هي الجهاد من أجل إقامة حكم الله، ويبدو ذلك واضحا من خلال ممارسته فهو لا يقبل المشاركة فيما يسميه اللعبة الحزبية وبدأ خلال فترة البحث القيام بعمليات عدائية ضد الدولة في إطار مخططه الجهادي لإسقاط الدولة.

الفصل السادس

العنف الديني

مقدم:

نعني "بالعنف الديني" هنا تلك الأعمال التي تستهدف فرض تصورات معتقدية من جماعات الإسلام السياسي على المجتمع أو التي تستهدف الإستيلاء على السلطة بصورة انقلابية بمعزل عن الحركة الجماهيرية. وبجوار "العنف الديني" هناك أنواع مختلفة، منها "العنف الهيكلي" وهو العنف الناجم عن التفاوت في توزيع الثروة والدخل وهما تعبر عنه إجمالاً فكرة "الصراع الطبقي"، وهناك "العنف المؤسسي" الذي تمارسه مؤسسات الدولة المعنية بتنظيم "القمع" مثل المؤسسة الأمنية والعسكرية.^١ وينبغي التمييز أيضاً بين أنواع العنف اعتماداً على الظروف التي يمارس فيها والأهداف التي يسعى إليها، فهناك عنف مشروع وواجب مثل مقاومة الاحتلال الأجنبي. فما يحدث في فلسطين المحتلة هو عنف مشروع أقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ولا يستكره إلا بعض أعداء الشعوب الذين يخطأوا عن عمد بين "الإرهاب" و"المقاومة".

وما يعنينا في هذا البحث هو "العنف الديني" الذي تمارسه فصائل من الإسلام السياسي تحديدًا تيار الجهاد. وحسبما يؤكد باحثون عديدون فإن العنف بما فيه "العنف الديني" يمثل ظاهرة إجتماعية لا يمكن فهمها إلا في سياقها السياسي والإجتماعي والإقتصادي. وعند هؤلاء فإن الظلم والإستغلال والطغيان هم الأبناء الشرعيون لكل مظاهر العنف.^٢

يهمنا أن نشير هنا إلى أن تيار الجهاد في قوامه الأساسي حركة شبابية تنتمي إلى الشرائح الفقيرة من البرجوازية الصغيرة الريفية والحضرية. فقد لوحظ أن هناك علاقة بين مشاركة الشباب في أعمال العنف التي شهدتها مصر وبين الأوضاع الإجتماعية والسياسية التي تحيط بهم. تشير دراسة حديثة إلى أن "الطلاب إحتلوا الصدارة في

^١ مصطفى كامل السيد، مشار إليه في أسامة العزالي حرب، (محرر) العنف والمسيامة في الوطن العربي (عمان: منتدى الفكر العربي ١٩٨٧) ص ٤١ وما بعدها.

^٢ سعد الدين إبراهيم، في أسامة العزالي حرب، (محرر) العنف والمسيامة في الوطن العربي، ص ١٨.

أعمال العنف حيث وصلت نسبة مشاركتهم إلى ٤٧٪. وأكدت الدراسة من خلال عينة البحث - تشكلت أساسا من الطلبة - على أن هناك علاقة بين "الإنفتاح الإقتصادي والتفاوت الطبقي الذي يشهده المجتمع المصري، حيث أقر أغلبية المبحوثين بنسبة ٨٨٪ من الطلاب بذلك، وأشار ٧٨٪ من الطلاب إلى العلاقة بين السلوك الاستهلاكي الذي صاحب مرحلة الإنفتاح الإقتصادي وبين زيادة مشاعر الإحباط الذي تسبب في بروز حالة من التوتر بين الطلاب وتهيئ مناخا مواتيا لأحداث العنف. بل أكد ٨٨٪ من المبحوثين على العلاقة بين العنف والبطالة، كما وافق ٨٥٪ من الطلاب على أن الأعمال الإحتجاجية التي يقومون بها جاءت نتيجة إحساسهم بضيق فرص العمل أمامهم في المستقبل، في الوقت الذي أبدى فيه ٧٣٪ من الطلاب موافقتهم على أن إحساس الشباب بالولاء والانتماء القومي قد إنحصر بسبب توقف الدولة عن تعيين الخريجين، ولعل التطرق إلى موضوع البطالة يطرح دائما قضية إنحسار مصداقية النظام الإجتماعي والسياسي لدى الشباب، وهو ما قمنا بإستطلاعنا حيث أتضح أن نسبة ٨٧٪ وافقوا على ذلك".^٣

وفي هذا الإطار أيضا أثبتت دراسة ميدانية على عينة من الشباب أجريت في عام ١٩٨٩ أن ٦٩٪ من إجمالي العينة لايتوقعون الحصول على عمل مناسب بعد التخرج وأن ٨٥٪ لايتوقعون إمكانية الحصول على دخل مناسب بعد التخرج وإن ٨٣٪ يعتقدون أنه ليس أمامهم فرصة للزواج بعد فترة وجيزة من التخرج، كما أوضحت الدراسة أن ٦٩٪ يقعون في دائرة التشاؤم بالنسبة للمستقبل.^٤

وفي إطار سعينا لمعرفة التركيب الإجتماعي لعناصر تيار الجهاد خلال حقبة التسعينات بهدف دراسة دور الشباب والطلبة على وجه الخصوص في هذا التيار وأماكن تركزه، قمنا بإعداد جداول من خلال قوائم الإتهام في ٧ قضايا نظرتها المحاكم العسكرية والجنائية خلال الفترة من (٩١ - ١٩٩٣)، والتي اتهم فيها عناصر من تيار الجهاد "حركة الجهاد - والجماعة الإسلامية". هذه القضايا هي "إغتيال فرج فوده"، "إغتيال رفعت المحجوب"، "العائدون من أفغانستان"، "طلائع الفتح الجزاران الأول والثاني"، قضية "ضرب السياحة"، "محاولة إغتيال صفوت الشريف"، و"محاولة إغتيال

^٣ مشار لهذه الدراسة في المجتمع المعنى، العدد ١٦.

^٤ لمينة الحندي "قطرّف بين الشباب"، المنار، مارس ١٩٨٩

عاطف صدقي". بلغ عدد المتهمين في هذه القضايا السبع ١٩٥ متهما. تضمنت الجداول التي أعدناها التركيب العمري والمهني للمتهمين. وقد وجدنا نقصا في المعلومات الخاصة بأماكن سكنهم ومن ثم استبعدنا توزيعهم على المحافظات. كذلك قمنا بإعداد استمارة تضمنت معلومات أساسية تشمل السن والمهنة والتوزيع الجغرافي على عينة من المعتقلين داخل سجنى أبو زعبل وطرة، وذلك بمساعدة عدد من محامى المتهمين، ووقع اختيارنا على هذه السجون لأنها مركزية وتضم معتقلين من شتى المحافظات، وبلغ عدد أفراد العينة ١٢٩٢ معتقل من المنتمين إلى تيار الجهاد. وقد تم توزيع هذه الاستمارة خلال شهرى أغسطس وسبتمبر من عام ١٩٩٣، وقمنا بتحليل هذه المعلومات من خلال جداول وأشكال توضيحية، وأرفقناها في نهاية هذا الفصل. ثم أجرينا مقارنات بين الجداول الخاصة بالمتهمين الصادر ضدهم أحكام في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢ والبالغ عددهم ١٠١ متهم، وذلك بهدف رصد التطورات على التركيب المهني والعمرى والجغرافي بعد عام ١٩٨٢ ودراسة تلك التغيرات إن وجدت. وينبغي أن نؤكد بداية على أن النتائج التي سترد من خلال هذه المقارنات التي إشتملت على ثلاث عينات (قضايا العنف ٩١ - ١٩٩٣، عينة-المعتقلين، وعينة المتهمين في قضية ١٩٨٢) لاتمثل نتائج نهائية، وينبغي التعامل معها كمؤشرات دالة فقط، حيث لم تكن المعلومات التي تضمنتها هذه الجداول تفصيلية كما ينبغي، فهناك أعداد من العينات كانت وظائفهم غير محددة، مثل التجار فلم يعرف إن كانوا تجارا كبارا أم من الشرائح الصغيرة. بالإضافة إلى عدم وجود معلومات عن المحافظات حيث لم يتح لنا معرفة إذا كان أفراد العينة يسكنون في قرى أم أحياء عشوائية أم مدن داخل هذه المحافظات. و تتمثل النتائج التي توصلنا إليها، من خلال الجداول المرفقة في نهاية هذا الفصل، فيما يلي:

(١) التركيب العمري للعينات الثلاثة:

أكدت نتائج العينات الثلاثة على أن الشريحة السنية أقل من ٣٠ عام هي أعلى نسبة، حيث بلغت في عينة المعتقلين في قضايا العنف السبعة في الفترة من (٩١ - ١٩٩٣)، نحو ٧٦٪، ٧٥٪ على الترتيب كما كانت نسبتهم بالنسبة للصادر ضدهم من أحكام في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢، ٧٥ متهما بنسبة ٧٥٪ تقريبا. تؤكد هذه المؤشرات على ارتفاع نسبة الشباب داخل تيار الجهاد واستمرارها كقاسم مشترك في تطورها حتى التسعينات. أما نسبة مافوق الثلاثين عاما، فقد بلغت في عينة المعتقلين والمتهمين

فى قضايا العنف فى التسعينات، ٣١١ و ٤١ على الترتيب وبنسبة ٢٤٪ و ٢١٪ على الترتيب وهى ذات النسبة تقريبا فيما يتعلق بقضية ١٩٨٢ وقد بلغ عددهم ٢٠ بنسبة ٢٠٪ تقريبا.

٢) التركيب المهنى للعينات الثلاثة

وفقا للنتائج التى توصلنا اليها، تبين أن الطلبة وأصحاب المهن من خريجى الجامعات والمعاهد فى عينة المعتقلين والمتهمين فى قضايا العنف ارتفعت بالمقارنة بنفس الفئة فى قضية تنظيم الجهاد ١٩٨٢. وفى عينة المعتقلين والمتهمين فى قضايا عنف التسعينات كانت النسبة (٥٣,٣٪) و (٥١,٨٪) على الترتيب فيما كانت فى قضية ١٩٨٢، نحو (٤٢,٦٪) وهو مايعنى أن هناك توسعا واستمرارا لنفوذ تيار الجهاد فى أوساط الجامعات، واستمرار ارتباط أعضاء تيار الجهاد بعد تخرجهم بالتتظيمات الجهادية.

٣) التوزيع الجغرافى

نظرا لعدم وجود نسبة كبيرة من عناوين المتهمين فى قضايا العنف، فإننا استبعدناها من المقارنة التى ستقتصر بدورها فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافى على عينة المعتقلين فى ١٩٩٣، والمتهمين فى قضية ١٩٨٢. وبالمقارنة بين الاحصائيات المختلفة تبين أن تيار الجهاد فى التسعينات تنامى وجوده فى القاهرة الكبرى خاصة فى الأحياء العشوائية - كما سبق أن أوضحنا - بالمقارنة بعام ١٩٨٢. فكان عدد أفراد عينة المعتقلين فى التسعينات داخل القاهرة ٤١٠ بنسبة ٣١,٧٪ فى حين كان عددهم فى قضية ١٩٨٢ ٢١ متهما بنسبة نحو ٢١٪ من العينة. واحتل الصعيد المكانة الأولى فى كلا الحالتين، وفى الأولى - عينة المعتقلين - كان عدد المعتقلين من الصعيد ٧١٢ بنسبة ٥٥,١٪، فى حين بلغ عددهم فى قضية ١٩٨٢ نحو ٦٥ متهما بنسبة ٦٥٪ تقريبا. كما تؤكد هذه المؤشرات على ارتفاع نصيب القاهرة الكبرى فى التسعينات بالمقارنة بعام ١٩٨٢، وفى نفس السياق زاد تواجد تيار الجهاد فى الوجه البحرى، وفى عينة المعتقلين كان عدد القادمين من هذه المنطقة ١٥٣ بنسبة ١١٪ فى حين كان عددهم فى قضية ١٩٨٢، ٨ متهمين بنسبة ٨٪.

وهذه المؤشرات تؤكد إجمالا صحة ماقدمناه من تحليلات عن بدء توسع الجماعه الاسلاميه خارج الصعيد وهو ما أشرنا إليه عند حديثنا عن تجربة إمبابة.

وفى الواقع فإن "العنف الدينى" الذى قام به أساسا تيار الجهاد منذ السبعينات وحتى الآن يثير جملة من الأسئلة، ليس فقط عن سبب نشأة هذا التيار والأسباب التى دفعته لتبنى إستراتيجية تعتمد على العنف، لكن لماذا بدا تيار الجهاد فى التسعينات ليس باعتباره حركة إحتجاج على سياسات الدولة بل حركة تعد نفسها كبديل لهذه الدولة؟

بمعنى آخر فإننا نرى تمايزا بين عنف الثمانينات فيما بعد حادث إغتيال السادات وبين عنف تيار الجهاد فى التسعينات. كان عنف الثمانينات قاصرا على فرض التصورات المعنوية لهذا التيار على المجتمع. مثل أعمال العنف المرتبطة بمبدأ "تغيير المنكر" و"ضد الإقباط". أما عنف التسعينات فلم يكن نوعا من الشار نتيجة تعرض عناصر هذا التيار للقتل أو التعذيب كما يروج كثيرون إنما كان يهدف إلى إسقاط نظام الحكم والإستيلاء على الدولة. هذا لا يمنع أنه كان تأريا فى أحد جوانبه.

إن هذه الفرضية التى ننطلق منها لتحليل مظاهر العنف فى التسعينات، تعنى أن هذا العنف لم يكن كما يرى البعض أيضا "عنفا مجتمعيا" ناجما عن الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إنما كان عنفا منظما يستهدف الإستيلاء على السلطة. فالأزمة التى يعانى منها المجتمع تكون الإطار السوسولوجى الحاكم لنشأة وتطور تيار الجهاد، لكنها لا تفسر بمفردها لجوءه إلى العنف على هذا النحو الذى حدث فى التسعينات. بمعنى آخر فإن الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت "شرطا ضروريا" لنشأة هذا التيار، لكنها لم تكن "شرطا كافيا" لتصعيده لأعمال العنف.^٥ ويمكن طرح نماذج عديدة تؤكد ذلك، فهناك مجتمعات عربية عديدة تعاني من أزمة حادة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا مثل المغرب وليبيا وتونس، نشأت فيها حركات إسلامية لكنها لم تمارس العنف على هذا النحو الذى حدث فى مصر.

وإذا كان هناك تسليم بأن نشأة تيار الجهاد لا يمكن فهمها إلا فى سياق الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى حقبة السبعينات، فإن لجوءه للعنف وعلى نطاق واسع فى التسعينات (من النصف الثانى من عام ١٩٩٢ تحديدا) نشأ نتيجة خلل واضح فى سياسة الدولة إزاء التعامل مع فصائل تيار الجهاد. فالدولة من ناحية اقتصررت فى

^٥ على الدين هلال، فى عمرو عبد السميع، المتطرفون ندوات وحوار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ١٩٩٣).

مواجهتها لهذا التيار على الإجراءات الأمنية دون النظر إلى الإطار السوسولوجى الذى يساعد على نمو فصائل هذا التيار، ومن ناحية ثانية - وهذا هو الأهم - فإن عنف التسعينات كان نتيجة لتقاعس الدولة عن حماية أفراد المجتمع الذين كانوا عرضة لعنف منظم من تيار الجهاد خلال الثمانينات وازداد هذا التقاعس فى التسعينات حتى بدا أن الدولة أصيبت بحالة من الضعف واهتراز فى هيبتها كان كافيا لإقناع قادة هذا التيار بأن تشديد أعمال العنف وتوسيعها تمهيدا مناسب لإسقاط نظام الحكم، وهو ما يحقق فى تقديرنا الشرط الكافى لبروز العنف على هذا النحو الذى حدث فى التسعينات.

وبهذا المعنى فإننا نميز بين عنف تيار الجهاد فى الثمانينات الذى اتسم بالأساس فيما بعد إغتيال السادات بتركزه فى بعض محاوره فى مواجهة المؤسسة الأمنية بهدف الثأر، فيما كان العنف الذى شاع منذ النصف الثانى من عام ١٩٩٢ وما بعدها كان يستهدف بالأساس محاولة إسقاط نظام الحكم.

من ناحية أخرى أدى تصاعد عنف تيار الجهاد فى التسعينات إلى تصاعد الاتهامات التى وجهت إلى جماعة الإخوان المسلمين، حيث أتهمها البعض بدعم تيار الجهاد وأن هناك علاقة تعاون بين الإخوان والجهاد. وهؤلاء أنكروا على الإخوان ترددهم بأنهم نبذوا العنف والعمل السرى.

فى هذا الفصل سنلقى الضوء على رؤية الدولة لنشأة تيار الجهاد، كما سنحاول رصد ملامح التمايز بين عنف الثمانينات وعنф التسعينات وسياسة الدولة إزاء هذا العنف، فى محاولة لمعرفة الأسباب التى أدت إلى تصاعده فى التسعينات وعلاقة ذلك بإستراتيجية هذا التيار. وكذلك تأثير قياداته فى الخارج - قيادات الأفغان - على هذه الإستراتيجية.

وسنحاول فى الفصل التالى معرفة علاقة الإخوان المسلمين بتيار الجهاد، وهل هى علاقة تعاون أم علاقة صراع وتقاس على الساحة الإسلامية.

لقد أوردنا سابقا البيانات الإحصائية التى رصدت ملامح التطور المركب اللامتكافئ بين القاهرة وبحرى من ناحية وبين صعيد مصر من ناحية ثانية وما صاحب ذلك من خلل فى النمو الإقتصادى وفرص العمل والخدمات بين الطرفين، الامر الذى أدى إلى تدهور الأحوال المعيشية لمواطنى الصعيد وهجرة أعداد كبيرة منهم إلى العيش على

أطراف القاهرة فيما عرف بالمناطق العشوائية. نلاحظ أيضا ارتفاع معدلات العنف فى جنوب مصر مقارنة بالقاهرة وبحرى التى تركزت بدورها داخل الأحياء العشوائية. من ناحية ثانية فإن المؤشرات والأرقام الخاصة بأعمال العنف التى شهدتها مصر تبرهن على أن العنف الدينى ظل كظاهرة مرتبطة بالشباب (١٨ - ٣٠ عام)، وقد لوحظ أن أغلب المتهمين فى العنف الدينى من محافظات الصعيد أو من قاطنى الأحياء الهامشية فى القاهرة الكبرى وأغلبهم من خريجي الجامعات.

وفى نفس السياق يمكن القول بأن استبداد الدولة ساعد على نمو ظاهرة العنف الدينى. فقد اعتمدت الدولة فى مواجهتها لهذا العنف على المؤسسة الأمنية التى أهدرت بدورها كافة الضمانات القانونية لمرتكبى هذا العنف. وأدى شيوع أعمال التعذيب والإعتقال والقتل خارج القانون إلى اتساع هذه الظاهرة. وفى تناقض مدهش، دخلت هذه المؤسسة فى اتفاقات سرية مع الفصائل الإسلامية التى ترتكب أعمال عنف بهدف تأمين بعض المناطق أو إبعاد العنف الدينى عن رموز ومسؤولين فى هذه المؤسسة. ومن ناحية ثانية قامت الدولة عن عمد بالتضييق على العمل العام والحريات والقوى السياسية والفكرية التى كانت تستطيع أن توفر مواجهة حقيقية لهذا العنف، بل إن الدولة بدت فى بعض الفترات كأنها "ترايد" على تطرف هذه الفصائل الإسلامية بتقديم خطاب إسلامى مشابه لما تقدمه تلك الفصائل خاصة فى مجال حرية الفكر والعقيدة.

كانت الرؤية السوسولوجية لظاهرة العنف الدينى غير مقبولة لفترة طويلة لا من الدولة ولا من مجموعات فى النخبة السياسية فى مصر. فقد ظل الخطاب السياسى للدولة يتراوح بين زعمه بأن "الإرهاب" ينحصر ويتضاءل وأن القائمين عليه "قلة ماجورة" لتنفيذ مخطط خارجى، وبين التهديد بأن الدولة سوف تتبع سياسة "القبضة الحديدية"، وأنها ستضرب "بيد من حديد" على كل محاولة للخروج عن الشرعية. وفى هذا السياق تولى وزارة الداخلية ثمانية وزراء منذ أن نشأ تيار الجهاد فى أوائل السبعينات وأوكل لهم دائما مهمة التصدى لعنف هذا التيار منذ خروجه الأول فى السبعينات فى حادث الفينة العسكرية. وتحدث جميع وزراء الداخلية عن نيتهم فى القضاء على الفصائل الإسلامية المسلحة ولوبالعنف، ومع تصاعد عنف الثمانيات، تصاعدت حدة التصريحات "قلايد من اقتلاع جنور الإرهاب" و"العنف لا يردعه إلا العنف" و"الضرب فى المليان وفى سويداء القلب" وغيرها من التصريحات. أما النخبة

السياسية، فقد شككت في شيوع العنف أو تصاعده، بزعم أن مصر والشعب المصري متسامح ولايرضى به، وأن مصر كانت دوما معبرا للثقافات وحضارات متعددة بحكم تاريخها الطويل، ويدعوى أن الظروف التاريخية والجغرافية تشكل موضوعيا ثقافة "مهذبة قادرة على ضبط السلوك الاجتماعي والسياسي تلقائيا ومحاصرة أعمال العنف وتطويقها".^٦ وبالإضافة إلى قدرة "الثقافة" المصرية وتسامح الشعب المصري، فإن جملة من الإجراءات، في رأى النخبة السياسية، كانت كافية للقضاء على هذا العنف. في هذا السياق، طالب كثيرون، بأن يلعب الأزهر دورا في ترشيد الشباب، وأن تنشط الجامعات في أداء واجبها نحو الشباب المصري. وفي نظر هؤلاء، فإن الأمر يتطلب وجود وزارة للشباب تعتنى بهم، وأن يؤدى "الإعلام" رسالته في التثوير، بالإضافة إلى لفت انتباه الأسرة والمدرسة لرعاية الأبناء ومنعهم من التطرف.^٧

وعلى العكس من ذلك، فإن الوقائع تؤكد بما لايدع مجالا للشك، أن العنف يتصاعد في مصر من فترة لأخرى، وأن أساليبه وأدواته تطورت بصورة غير مسبوقة. فقد لوحظ أنه في الفترة من (٥٢ - ١٩٧٢) لم تشهد مصر سوى ٨ حوادث عنف ديني.^٨ لكن حسبما تشير دراسة حديثة فإن الفترة من (٧٢ - ١٩٨٢) شهدت ٥٢ حالة عنف ديني، بينما ارتفعت أحداث العنف بصورة مخيفة لتصل إلى ٣٧٦ حادثة في الفترة من ٨٢ - وحتى أكتوبر ١٩٩٣. من ناحية ثانية فإن فترة عبد الناصر لم تشهد أية إغتيالات سياسية، باستثناء محاولة إغتيال واحدة تعرض لها رئيس الجمهورية في حادث المنشية الشهير، وشهدت السبعينات واقعة إغتيال واحدة فقط هي الشيخ الذهبي، في حين شهدت الفترة من (٨١ - ١٩٩٣) ١٦ حادث إغتيال أبرزها السادات ورفعت المحجوب والدكتور فرج فوده، كما وقعت ١٢ محاولة فاشلة للإغتيال بدأت بمحاولة إغتيال الكاتب الصحفي مكرم محمد أحمد (٨٧/٦/٣٠) ووزيرى الداخلية حسن أبو باشا (١٩٨٧/٥/٦) والنبوى اسماعيل (١٩٨٧/٨/١٢).^٩

^٦ محمد سيد سعيد، "التطور الديمقراطي والضرورات الأمنية"، الأهرام، ١٩٩٠/٤/٦

^٧ انظر نقد هذه الرؤية سعد الدين إبراهيم، الأهرام، عدد ١٩٨١/١١/٢٠

^٨ سليمان شقيق، "العنف في ثلاثة عصور"، المجتمع العربي، العدد ٢٣

^٩ سليمان شقيق، "العنف في ثلاثة عصور"، وهشام مبارك، "حصار العنف في ١٠ سنوات"، الميمار، العدد ١٠

وفى عهد عبد الناصر بلغت أحكام الإعدام التى صدرت ٩ أحكام فى قضيتى الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤، وتنظيم سيد قطب ١٩٦٥، بينما شهدت الفترة من (١٩٨٢/٧٢) ٢٠ حكما بالإعدام صدرت كلها ضد متهمين إسلاميين فى أحداث ألفية العسكرية وإغتيال الشيخ الذهبى وحادث المنصة^{١٠} لكن أحكام الإعدام ارتفعت بصورة غير مسبوقة. فقد أصدرت المحاكم العسكرية خمسين حكما بالإعدام ضد الإسلاميين فى الفترة من ديسمبر ٩٢ وحتى ابريل ١١. ١٩٩٤. كذلك شهدت حالات الإعتقال ارتفاعا مذهلا، ففي الفترة من (٥٢ - ١٩٧٠) اعتقل ١٤ ألف شخص ثم ارتفع الرقم إلى ١٩ ألف خلال الفترة من (٧١ - ١٩٨١) بينهم ٩٣٠٠ قبل وعقب إغتيال السادات من المشتبه فى انتمائهم لتنظيم الجهاد^{١٢} وواصل رقم المعتقلين ارتفاعه ليصل إلى ٤٨ ألف خلال الفترة من (٨٢ - وحتى أكتوبر ١٩٩٣)^{١٣}

كان عدد المتهمين فى قضية "ألفية العسكرية عام ١٩٧٤" ٩١ شخصا، بينما فى قضية الانتماء لتنظيم التفكير والهجرة عام ١٩٧٧ وصل عدد المتهمين ٢٥٨، فى حين كان عددهم فى قضية الانتماء لتنظيم الجهاد فى الأسكندرية عام ١٩٧٩، ١١ متهما فقط ارتفع إلى ٣٠٢ شخصا فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١. وبلغ عدد المتهمين فى القضايا العسكرية فقط خلال (٩٢ - ١٩٩٤) مايزيد عن ألف متهم^{١٤}.

لم تشهد مصر خلال الفترة من (٥٢ - ٨١) حالات قتل فى أعمال العنف المتبادل بين الشرطة والإسلاميين، بينما وصل عدد القتلى إلى ٣٢ شخصا خلال الفترة من (٨٦ - ١٩٨٨) جميعهم من الاسلاميين فيما عدا ضابط شرطة سقط قتيلا فى عين شمس. وفى عام ١٩٨٩ انخفض الرقم إلى ٣ أشخاص بينهم شرطى فى عين شمس أيضا.^{١٥}

^{١٠} سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

^{١١} من أرشفة المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

^{١٢} سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

^{١٣} توصلنا لهذا الرقم من خلال الإحصائيات التى وردت فى تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية خلال الفترة من ١٩٨٢ - ١٩٩١. وقد بلغ عدد المعتقلين ٢٣٤٨٣. أما الفترة من ١٩٩٢ - ١٩٩٣ فقد بلغ عددهم حسبا تشير الأرقام الواردة فى المجتمع المبنى ٢٤٥٦٨ معتقلا.

^{١٤} توصلنا لهذه الأرقام من خلال حصر أحرىء على ما نشر فى جريدة الأهرام خلال الفترات المعنية.

^{١٥} توصلنا لهذه الأرقام من خلال تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان والتقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان خلال الفترة المعنية.

ثم عاود الرقم ارتفاعه ليصل إلى ٥٢ شخصا عام ١٩٩٠، لكنه تراجع إلى ١١ عام ١٩٩١، ثم عاود ارتفاعه مرة أخرى إلى ٨٦ شخصا عام ١٩٩٢، أما في عام ١٩٩٣ ارتفع الرقم ليصل إلى ٢٠٧ شخصا، من بينهم ١٣٧ شخصا قتلوا بواسطة تنظيم الجماعة الإسلامية وهم ٩٠ من رجال الشرطة و٦ مسيحيين و٢ سائحين أجانب، و٣٩ من المواطنين قتلوا عشوائيا، بينما قتل ٥٩ من عناصر إسلامية على يد الشرطة. وفي عام ١٩٩٤ ارتفع الرقم بصورة غير مسبوقة طيلة التاريخ الحديث حيث بلغ ٢٦٥ شخصا منهم ٩٤ شرطيا و١٢٦ من الجماعات الإسلامية و١٢ قبطيا و٣٣ مواطنا.^{١٦}

ويمكن القول بأن ظاهرة العنف الديني في مصر اتسمت أساسا بملحين أساسيين، الأول تركزها في المناطق الفقيرة والثاني أن هذه الظاهرة لا يمكن التعامل معها باعتبارها مشكلة أمنية فحسب ومن ثم فإن التشدد الأمني يؤدي إلى انحسارها مؤقتا لكنها سرعان ما تعود أشد وأصلب عما ذي قبل. فقد لوحظ أن المناطق التي انتشرت وتركزت فيها هذه الجماعات في الأطراف والضواحي أي في مناطق تعاني من نقص حاد في الخدمات. ففي القاهرة والجيزة يتركزون في مناطق امبابية وبولاق الدكرور وعين شمس، وإقليميا في الصعيد، خاصة المنيا وأسيوط. وقد يرجع ذلك لوجود جامعتين هناك. على الجانب الآخر لم يكن لهم نفس النشاط في المناطق العمرانية القديمة، والمستقرة رغم كثافتها السكانية.^{١٧}

ففي عام ١٩٨٨ كان النطاق الجغرافي لـ ٢١ مظاهرة وأحداث شغب لهذه الجماعات كالآتي: ٨ في القاهرة الكبرى أغلبها في الأطراف مثل عين شمس وامبابية و٥ في أسيوط و٦ في المنيا و٢ في بني سويف. وفي عام ١٩٨٩ قامت بـ ٢٢ مظاهرة وأحداث شغب، ٨ منها في القاهرة الكبرى، ٥ في أسيوط، ٣ في الفيوم، ٣ في المنيا، وواحدة في كل من بني سويف وسوهاج والزقازيق.^{١٨}

أما عن الأعوام الأربعة الأولى من التسعينات فكان التوزيع الجغرافي لأعمال العنف كالآتي: ١٩٦ في جنوب مصر (١١٦ في أسيوط، ٢١ في قنا، ١٨ في بني سويف، ١٦ في المنيا، ١٢ في الفيوم، ١١ في أسوان، ٢ في سوهاج). وفي القاهرة وقعت ٩١

^{١٦} تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان والتقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان خلال الفترة المعنية.

^{١٧} حصر من خلال التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٦ (القاهرة مركز لدراسات السياسية والإستراتيجية ١٩٨٧).

^{١٨} التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٨.

حادثة عنف أغلبها في إمبابة والأحياء الهامشية فضلا عن أعمال العنف ضد البنوك والسياحة، أما في وجه بحرى فقد وقع به ١٨ حادثة أغلبها في دمياط والغربية.^{١٩} إن تصاعد أعمال العنف في جنوب مصر بالمقارنة بالقاهرة والوجه بحرى لايحتاج برهانا. حيث يرجع ذلك بالأساس إلى زيادة نفوذ تيار الجهاد في الصعيد حيث البيئة الإجتماعية والسياسية مهيئة لنمو هذا التيار وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية. إن التطور اللامتكافئ في توزيع أعمال العنف بين المركز (القاهرة) وأطرافه (الصعيد) هو انعكاس فيما يبدو للخلل الناجم أيضا في المجال الإقتصادي والخدمات بين القاهرة والصعيد. ثانيا، وحسبما تشير هذه الأرقام، فإن هناك فترات يخفت فيها العنف، ثم يعود ليبرز من جديد بشراسة. فبعد أحداث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤، مرت ثلاث سنوات من الهدوء ثم عاد العنف على يد التكفير والهجرة عام ١٩٧٦، ثم تلا ذلك فترة هدوء حتى عام ١٩٧٩، بعدها نشط تنظيم الجهاد بقيادة سالم الرحال في الأسكندرية وقام بعدة عمليات عنف ضد الاتصالات الأجنبية. وبعد عامين، عاد العنف ليكتشف الجميع مدى خطورة تنظيم الجهاد الذي تمكن في أكتوبر ١٩٨١ من إغتيال السادات واقتحام مديرية الأمن بأسبوط. إلا أن فترة هدوء نسبي أعقبت هذا الحادث خاصة بعد إعتقالات عنيفة قامت بها أجهزة الأمن تصور معها الجميع أن ظاهرة العنف بدأت تتحسر وزاد من هذا الوهم أنه خلال عامي ٨٢، ١٩٨٣ لم ترد أية أحداث عنف على الإطلاق كما شهد عاما ٨٤، ١٩٨٥ أحداث عنف محدودة تكاد لاتنكر. ٢٠ لكن سرعان ما تبدد هذا الوهم تحت طلقات رصاص هذه الجماعات التي لم يكن سكونها طوال هذه الفترة سوى مهلة من الوقت لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب البيت من الداخل وفسحة لتربية وتدريب الصف الثاني من كوادرها فقد قتل وسجن قيادات الصف الأول مثل محمد عبد السلام وكرم زهدى وعبود الزمر وغيرهم. باختصار لم تكن هذه الفترة سوى السكون الذي يسبق العاصفة.

فاق الجميع بعد أن طل العنف برأسه من جديد بدءا من عام ١٩٨٦. فوفقا للدراسات المنشورة وقعت ٩٣ مظاهرة وأحداث شغب واشتباكات مع الشرطة خلال سنوات ٨٦، ٨٧، ١٩٨٨^{٢٠} وبلغ نصيب الجماعات المتطرفة منها ٩٠٪ تقريبا. لم تكن هذه الوقائع

^{١٩} حصر من خلال التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٩٠، و١٩٩١، و١٩٩٢، و١٩٩٣.

^{٢٠} جداول وقائع العنف في التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٨٩.

كافية لتبني أجهزة الأمن، بل استمرت في ذات السياسة الأمنية الفاشلة لتزداد المشكلة تعقيدا.^{٢١} وبحلول عام ١٩٨٧ عاد مسلسل الإغتيالات وعلى يد ذات التنظيمات الإسلامية، حيث كانت الدولة تواجه هذا العنف بالإجراءات الأمنية فقط والتي كانت في أغلبها تتم بالمخالفة لأبسط مبادئ حقوق الإنسان،^{٢٢} ومع ذلك ارتفعت معدلات العنف. فخلال عام ١٩٨٨ قامت الجماعة الإسلامية بـ "١٦" مظاهرة و "٥" أحداث شغب استخدمت فيها القنابل والأسلحة البيضاء. واشتبكت الجماعة مع الشرطة تسعة مرات أسفرت عن سقوط قتلى وجرحى. وفي عام ١٩٨٩ قامت بـ ١٩ مظاهرة و ٣ أحداث شغب كبرى واشتبكت مع الشرطة ١٤ مرة في مصادمات دموية، وأعلنت الأجهزة الأمنية عن اكتشافها لخمس مخابئ أسلحة للجماعات واعتقلت ٨٠٠٠ شخص،^{٢٣} وقد اتخذت العنف للجماعات في هذا العام (١٩٨٩) منحى جديدا حيث قامت بهجوم بالقنابل والأسلحة وغيرها، على هينات للشرطة مثل مبنى الأدلة الجنائية بالمنيا والفيوم ومديرية الأمن بالقاهرة ومكتب مباحث أمن الدولة بشبرا وقسم الساحل.^{٢٤} وفي عام ١٩٩٠ قامت الجماعات الإسلامية بـ ٢٠ مظاهرة وأحداث شغب واشتبكت مع الشرطة في ١٤ من هذه الأحداث. وإغتالت ٦ من رجالها، حيث قتل مخبر سرى بالمنيا ومساعد شرطة "كمال متولى" حارس كنيسة العذراء والخفير "محمد حامد" بالفيوم، وقتلت مخبر بدبروط، كما قتل المقدم "عصام شمس" من مباحث شرطة عين شمس وأعلنت أجهزة الأمن عن اكتشافها مخبئ أسلحة في العمرانية.^{٢٥} وفي أكتوبر ١٩٩٠ إغتيال ٦ من بينهم د. رفعت المحجوب. كما قامت بمحاولات فاشلة لقتل جندي في المعادى وآخر في المهندسين. وأعتدت بالسنج والقنابل على أتوبيس كان يقل ١٤ ضابطا.^{٢٦}

وعلى الجانب الآخر قامت أجهزة الأمن بإدخال تعديلات على أساليبها الأمنية، فابتدعت أسلوب الاعتقال المتكرر وبمقتضاه يمضى المعتقل فترات طويلة قد تصل إلى

^{٢١} نفسه

^{٢٢} إظهار تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان والمنظمة العربية لحقوق الإنسان خلال تلك الفترة.

^{٢٣} تقرير منظمة الطوعن عام ١٩٨٨ والتقارير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٨٨.

^{٢٤} التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٨٩.

^{٢٥} التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٩٠.

^{٢٦} التقرير الإستراتيجي العربي لعام ١٩٩٠.

أكثر من عام رغم صدور الأحكام القضائية بالإفراج عنه وذلك عن طريق إصدارها قرارات اعتقال جديدة.^{٢٧}

والاسلوب الثانى هو اقتحام المساجد وفض اجتماعات هذه الجماعات بإطلاق القنابل والأسلحة النارية عليهم. فقد اقتحمت أجهزة الأمن أكثر من ٥٠ مسجداً فى الفترة من ٨٦ - ٩٠ ويبدو أن هذه الأجهزة تعتمد فى عمليات الاقتحام استخدام أكبر قدر ممكن من العنف.

والاسلوب الثالث: هو اسلوب التصفية الجسدية. فقد إغتيل ماجد العطيفى، من قيادات الصف الأول فى الجهاد، بشارع الإسعاف فى ١٩٨٩، كما إغتيل أيضاً أحمد كامل، المسئول عن الجماعة الإسلامية فى حى عين شمس. وفى ٣ سبتمبر ١٩٩٠ إغتيل أحد أهم قنادات الجماعة الإسلامية وهو د. علاء محيى الدين، المتحدث الرسمى باسم الجماعة الإسلامية بمصر، باستخدام أسلحة كاتمة للصوت وقد ازعجت موجة الإغتيالات والتصفية دوائر حقوق الانسان، فأصدرت المنظمة المصرية لحقوق الانسان عن اغتيال د. علاء محيى الدين بعنوان "شكوك حول إغتيال معارض سياسى بارز على يد رجال الأمن".^{٢٨}

هكذا استمر مسلسل العنف المتبادل حتى بداية عقد التسعينات، ظلت أجهزة الأمن مصرة على أن سياسة أمنية قوامها الاعتقال المتكرر والتعذيب والتصفية الجسدية قادرة على وأد التطرف، لكن واقع ما حدث فى السنوات الماضية يؤكد على أن مثل هذه السياسات ساعدت على نمو هذه الجماعات.

ويمكن تقسيم هذا الفصل إلى الأتى: محاور العنف السياسى، الدولة و"التسامح القمعى"، عنف التسعينات وتغيرات فى إستراتيجيات العمل.

^{٢٧} تقرير السنوى للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان حالة حقوق الإنسان فى مصر ١٩٩٠.

^{٢٨} تقرير صادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان سبتمبر ١٩٩٠.

من خلال قراءة خريطة العنف الديني التي عرضنا لبعض المؤشرات الإحصائية التي تبرزها، يمكن التمييز بصورة واضحة بين فترتين من العنف الديني الأولى في عقدى السبعينات والثمانينات وحتى شهر سبتمبر من العام الأول من عقد التسعينات، والثانية بدأت من نهاية الفترة الأولى ومازالت مستمرة حتى بداية عام ١٩٩٥. ويمكن رصد عدة ملحوظات أساسية

١. شهدت الفترة الثانية التي بدأت مع نهاية عام ١٩٩٠ ارتفاعا ملحوظا للعنف السياسى، فقد ارتفع المعدل خلالها بصورة غير مسبقة فى كافة المؤشرات مثل وقائع العنف أو الإعتقالات. ويكفى أن نشير إلى أن مجموع عدد القتلى من (١٩٩٠ - ١٩٩٤) فاق مجمل أعدادهم فى الفترة من (١٩٧٠ - ١٩٨٩)، حيث بلغ فى الأولى ٦٢١ قتيلا بينما بلغ فى الثانية ١٢٠ شخصا خلال عقدين كاملين هما السبعينات والثمانينات.

٢. إن العنف فى فترة التسعينات شاع فى كثير من المحافظات، ولم يقتصر على محافظات وجه قبلى كما كان فى الثمانينات. مثلا شهدت القاهرة الكبرى فى التسعينات (وتحديدا فى الفترة من ١٩٩٠ وحتى ١٩٩٣) ٩١ واقعة عنف فى حين بلغ عددها فى جنوب مصر ١٩٦ واقعة بينما كان فى وجه بحرى ١٨ واقعة^١.

٣. تركز العنف الدينى أساسا فى السبعينات والثمانينات ضد المواطنين بإستثناء محاولة الانقلاب فى الأحداث المعروفة بإسم الفنية العسكرية وكذلك إغتيال الشيخ الذهبي وأحداث أكتوبر ١٩٨١ وبعض الأحداث الأخرى المتفرقة. ويكفى أن نشير إلى

^١ انظر الجداول المرفقة فى نهاية هذا الفصل عن التوزيع الجغرافى لأعمال العنف.

أن الفترة من (٧٢ - ١٩٨٢) شهدت ٥٢ حالة عنف ديني كان من بينها ٤٨ حادثة ضد الأقباط.^٢

كما كانت أغلب الأحداث في الثمانينات تتعلق بأعمال عنف ضد ممارسات بعض المواطنين فيما يعرف في أدبيات التنظيمات الإسلامية بأعمال "تغيير المنكر" وهو ما سيلي توضيحه فيما بعد. لكن أعمال العنف الديني في التسعينات شهدت نمواً غير مسبوق تجاه الدولة ومؤسساتها. بدأ هذا التوجه بإغتيال رفعت المحجوب وخمسة من رجال الحراسة في أكتوبر ١٩٩٠ ثم محاولات الإغتيال العديدة لكبار مسؤولي الدولة في (٩٢ - ٩٣ - ٩٤) وكذلك أعمال العنف ضد السياحة والبنوك وغيرهما.

وفي تقديرنا فإن النقطة الفاصلة بين عنف السبعينات والثمانينات وعنф التسعينات كان حادث إغتيال علاء محيي الدين المتحدث الرسمي للجماعة الإسلامية، في سبتمبر عام ١٩٩٠. كان لهذا الحادث دلالات على أن تغيراً قد طرأ على خريطة العنف الديني، حيث كشف - كما سنرى - أن تنظيم الجماعة الإسلامية شرع في تشكيل الجناح العسكري. وتعد محاولة إغتيال رفعت المحجوب أولى أعمال العنف التي بدأ بها هذا الجناح نشاطه بعد توقفه عقب أحداث عام ١٩٨١. وقد جاءت تلك العودة رداً على إغتيال علاء محيي الدين. وهو ما مثل بداية إتساع العنف الديني ليشمل الدولة ومؤسساتها وليس فقط أفراد المجتمع.

وكانت أعمال العنف الديني خلال السبعينات والثمانينات قد استهدفت بالأساس أطرافاً في المجتمع المدني. حيث يمكن رصد ثلاثة أنواع أساسية لهذا العنف، إستهداف الأول فرض تصورات معتقدية قسراً على المواطنين وقد ارتكب أغلب حوادث هذا النوع تنظيم الجماعة الإسلامية أكبر فصائل تيار الجهاد. الثاني إستهداف التمييز بين المواطنين على أساس الدين وخاصة أعمال العنف ضد الأقباط. والثالث كان موجهاً ضد المعارضين والمخالفين لرأى هذه التنظيمات. كما شهدت الثمانينات أيضاً مثلما شهدت السبعينات أعمال عنف استهدفت الدولة ورموزها إلا أنها كان محدودة بالمقارنة بالمحاور الثلاثة السابقة، لذلك رأينا استبعاد هذا النوع من العنف وإحالاته إلى مناقشتنا لوقائع العنف في التسعينات.

^٢ سليمان شفيق، "العنف في ثلاثة عصور"

المحور الأول: تغيير المنكر

دأبت التنظيمات الإسلامية، وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية، على فرض قانونها الخاص على المناطق والقرى التي تسيطر عليها. وقد أوضحنا أثناء حديثنا عن أسس ومبادئ ملاح هذا القانون الخاص والذي يتناقض مع القانون الرسمي. وقد أوضحنا أن أداة تنفيذ هذا القانون الخاص الذي يتضمن جملة من النواهي والأوامر التي ينبغي على المواطنين الالتزام بها، هي مجموعات شبه عسكرية تعرف في أوساط الجماعة الإسلامية "بمجموعات التأمين". مهام هذه المجموعات الإشراف على أعمال تغيير المنكر التي - تشمل في عرفهم - عدم ارتداء الزى الإسلامي والحفلات الموسيقية وغيرها. كما تشرف هذه المجموعات على مراقبة سلوك الفتيات في هذه المنطقة أو القرية حيث يحظر عليهن الخروج مع الرجال من غير أقاربهن، فضلا عن إغلاق محلات "بيع شرائط الفيديو" أو تحطيمها. وقد تصل العقوبات في بعض الأحيان إلى تطبيق عقوبة الجلد على المخالفين كما جرى مع أحد المواطنين في حي عين شمس أمام مسجد الرحمة على رأى من المواطنين بعد أن تلقت الجماعة معلومات تزعم بأنه على علاقة بسيدة^٣.

وإذا نظرنا إلى وقائع العنف المنشورة في التقرير الإستراتيجي العربي (الصادر عن مركز الدراسات السياسية بالأهرام) خلال النصف الثاني من الثمانينات نجد أغلبها تدور حول القاعدة الأثرية التي ظلت الجماعة تلتزم بها منذ نشأتها في السبعينات ألا وهي "تغيير المنكر بالقوة".

وتبرر الجماعة الإسلامية القيام بأعمال تغيير المنكر^٤ استنادا إلى عدد من الآيات القرآنية التي تحض على مقاومة المنكر والأمر بالمعروف. من هذه الآيات "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (آل عمران ١١) "ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران ١٤) كما يستندون إلى حديث لرسول الله "من رأى منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". كما تستند الجماعة إلى رأى ابن

^٣ الأخبار ٢٤ ديسمبر ١٩٨٨

^٤ ينظر ناجح إبراهيم وآخرون، "مبادئ العمل الإسلامي"، من الوثائق المرفوعة للجماعة الإسلامية.

تيمية الذى أكد فيه على إن تغيير المنكر فرض عين على القادر، بمعنى آخر إن كل إنسان لديه القدرة على تغيير المنكر فهو واجب عليه.

وتورد وثيقة "ميثاق العمل الإسلامى" درجات مختلفة لتغيير المنكر وهى:
١. التعريف، ٢. النصيح، ٣. التعنيف والزجر، ٤. التغيير باليد، ٥. التهديد والتخويف، ٦. مباشرة الضرب". والجماعة ترى فى مسألة تغيير المنكر ضرورة من ضرورات الحركة الإسلامية وتدعو لدفع كل منكر تلقاه فى طريقها "لتحيا الناس من حولنا فى وسط أصلح ما يمكن للحفاظ على دين الخلق وسياسة دنياهم وفق شريعة ربهم".

وتؤكد الوثيقة أن "الشارع سبحانه قد أمرنا بتغيير كل منكر صغيرا كان أم كبيرا، فإننا لانعرف للدعوة مصلحة إلا فى الإمتثال لأوامر الشارع فهو أعلم منا بالدعوة وصالحها وهو الذى أمرنا بالحسبة".

وفى وثيقة "نحن وماذا نريد"^٥ تغخر الجماعة بإنها من "أولئك الذين لا يدعون منكرا يقدرون على إزالته إلا وعصفوا به". وتبرر الوثيقة ذلك بأنه لصيانة المجتمع قدر الاستطاعة من أن تعمه المعاصى والفجور، وحماية للأجيال الناشئة من أن تتشرب قلوبها الفتن من كثرة ماتراه من معاص. وتحقق - الجماعة الإسلامية فى تقديرنا هدفين من وراء ذلك:

أولاً: تبدأ فى دفع الناس للحياة وفق تصوراتها الخاصة لما هو منكر أو غير منكر كتمهيد لإقامة المجتمع الإسلامى الكامل حسب رؤيتهم. وهنا تجد الجماعة إستحسانا من قبل بعض القطاعات الجماهيرية التى ترى فى مثل هذه الاعمال نوعا من الممارسة الإسلامية المشروعة.

ثانياً: تشير العديد من قانع تغيير المنكر إلى أن الجماعة تسعى إلى إظهار تشكيلاتها العسكرية "مجموعات التأمين" بأنها المسيطرة على مقاليد الأمور، وإنها السلطة الحقيقية التى تمارس مهام الدولة، الأمر الذى يؤدى إلى سهولة التوسع فى السيطرة على المواطنين بإعتبارها سلطة ينبغى الخضوع لها وعدم التصادم معها وفى النهاية العيش وفق تصوراتها وأفكارها.

^٥ وثيقة "نحن وماذا نريد"، من الوثائق المرفقة للجماعة الإسلامية.

المحور الثاني: العنف ضد الأقباط

يتمثل المحور الثاني من العنف الديني في أعمال الإضطهاد الواسع النطاق، الذي يصل في بعض الأحيان إلى حد القتل، ضد الأقباط في القرى والمناطق التي تسيطر عليها الجماعة الإسلامية. في هذا السياق وقع ٤٨ حادث عنف طائفي ضد الأقباط من إجمالي ٥٢ حادثة عنف خلال الفترة من (١٩٧٢ - ١٩٨٢) كما بلغت أحداث العنف الطائفي في الثمانينات وأوائل التسعينات ١١١ حادثة، قتل فيها ٤٦ مسيحياً في أعوام (١٩٩٢-١٩٩٣-١٩٩٤) فقط.^٦

وإشتملت أحداث العنف الهجوم على الكنائس والجمعيات المسيحية وعلى المواطنين المسيحيين وممتلكاتهم. وتركزت أغلبها في مدن وقرى الصعيد وخاصة المنيا وأبو قرقاص وبنى مزار وقريتى بنى عبيد والبرية. ولكى تتمكن الجماعة الإسلامية من القيام بأعمال العنف ضد الأقباط تستخدم عادة الشائعات وتنتشر بيانات تحض على قتل المسيحيين كما حدث في أبى قرقاص وإمبابية خلال عام ١٩٩١. ويقوم التصور الفكرى للجماعة عن وضعية الأقباط والقواعد التى تحكم العلاقات بينهم وبين المسلمين على أساس رؤيتهم للدولة الإسلامية بحكم أن أغلبية الشعب مسلمين. لذلك فهم ينظرون إلى الأقباط بإعتبارهم أعداء يحاولون القضاء على الإسلام، كما أنهم يقومون بالتبشير المسيحى الذى يمثل العقبة الرئيسية أمام إنتشار الإسلام فى العالم. وبالتالي فهم يرون أن "الجهاد" ضد الأقباط واجب إعلانه، ويتحدد هذا الجهاد فى منع بناء الكنائس ومنعهم من المجاهرة بشعائرتهم والدعوة للدين المسيحى.^٧ وترى الجماعة الإسلامية أنه لايمكن التعايش مع المسيحيين بل يجب معاملتهم بإحتقار علاوة على ضرورة محاربتهم بإعتبارهم أعداء للإسلام.^٨ وسنعرض بسرعة لأحداث العنف التى وقعت ضد المسيحيين فى قرية منشية ناصر بديروط محافظة أسيوط لأنها تعد نموذجا لكيفية عمل الجماعة الإسلامية فى مواجهة المسيحيين. وقد أدت تلك الأحداث إلى مقتل ١٤ مواطنا من بينهم ١٣ مسيحيا وإصابة ٤ آخرين بجراح.

^٦ سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور".

^٧ محاضرة على شريط كاسيت للدكتور علاء محبى الدين (المحدث الرسمى للجماعة الإسلامية حتى مصرعه ١٩٩٠)

بعنوان "صنم الوحدة الوطنية".

^٨ نفس المصدر، ونظر كذلك، مجلة المرابطون الأعداد ١٣، ١٨، ١٩، سنة ١٩٩١.

يشير تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن أحداث قرية منشية ناصر إلى أن الجماعة الإسلامية في مركز ديروط مارست أعمال عنف طائفي منظم منذ عدة أعوام، تحت سمع وبصر السلطات المحلية وخلال ذلك فرض هذا التنظيم أشكالاً من الإضطهاد الإقتصادي والإجتماعي والإيذاء البدني والمعنوي والذي لم يفلت منه حتى المسلمون من غير أنصار هذه الجماعة^٩.

وأورد التقرير مظاهر العنف الطائفي التي تمثلت في فرض حظر على المسيحيين في القرية من إقامة شعائرهم الدينية جهراً أو تشغيل شرائط القداس في منازلهم بصوت مرتفع أو إقامة احتفالات علنية بالمناسبات الإجتماعية أو الأسرية الخاصة ومن يخالف هذه المحظورات يتعرض لعقوبة تكسير عظام الذراع الأيمن والساقين بهدف التعجيز الكلي. كما قامت الجماعة الإسلامية بفرض قيود على المعاملات التجارية للمسيحيين بالقرية بحيث لا تجرى إلا من خلالها وتقرض أتوات على عمليات البيع حتى ولو كان المشتري مسلماً. وبدأت أحداث قرية منشية ناصر بسبب خلاف على قيمة "جزية" على مواطن مسيحي. وقد قتل هذا المواطن على أثر هذا الخلاف وفرضت الجماعة حالة من الحصار وحظر تجول كاملين على المسيحيين بقوة السلاح ثم قامت عناصر مسلحة من الجماعة الإسلامية بهجوم أسفر عن مقتل ١٣ مسيحياً في يوم ١٩٩٢/٥/٤. ويلاحظ أن كل ذلك تم وسط إستغاثات المواطنين المسيحيين للسلطات المحلية والأمنية في أسيوط والقاهرة لإنهاء الحصار المفروض عليهم ووقف تهديدات الجماعة الإسلامية لهم. ويشير بيان للمنظمة المصرية إلى أن الدولة مسنولة عن حماية مواطنيها إزاء إنتهاك حقوقهم من قبل مواطنين آخرين، غير أنه من "الملاحظ إنها لا تتحرك إلا لمواجهة ما تعتقد إنه يشكل تهديداً لها كسلطة أو نظام للحكم"^٩.

في الواقع إن ما حدث في قرية منشية ناصر يتكرر في عدة قرى ومدن أخرى خاصة في صعيد مصر، فأعمال العنف الطائفي التي مارستها وتمارسها الجماعة الإسلامية تتم تحت سمع وبصر السلطات المحلية والأمنية، وهو ما يدفع الجماعة لممارسة أشكال مختلفة من الإضطهاد الإقتصادي والإجتماعي للمسيحيين. ولا يمكن إغفال الدور الذي تلعبه أجهزة الإعلام الرسمية في الدعم غير المباشر للجماعة الإسلامية من خلال سماحها بالخوض في المعتقدات المسيحية بشكل غير موضوعي

^٩ يُنظر تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بحول "المنبحة الطائفية بديروط"، ١٩٩٢/٥/٧.

يحط من قدر الديانة ومعتقداتها. ويشكل ذلك تحريضا غير مباشر لبسطاء المسلمين ضد عموم المسيحيين.

نلاحظ أيضا أن قيام الجماعة الإسلامية بأعمال العنف، التي تصل إلى حد القتل، عادة ما تكون بسبب زيادة الضغط الأمني عليهم أو التصديق على أنشطتهم. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: ما هى الأصول الفقهية والحركية التى استندت إليها الجماعة الإسلامية فى تحديد موقفها من الأقباط؟ تشير التحقيقات الأمنية التى أجريت مع كرم زهدى، أحد قادة الجماعة الإسلامية والمتهم فى قضية إغتيال السادات عام ١٩٨١، إلى أن الجماعة الإسلامية تعتبر أن الجهاد، "واجب يؤده كل الدعاة المستقيمين إلا إنه يجب إعلانه أولا وقبل كل شئ على المسيحيين لأن التبشير الذى يقوم به المسيحيون يعد العقبة الرئيسية أمام إنتشار الإسلام".^{١٠} وكان من الطبيعى أن يبدأ الصدام والجهاد ضد المسيحيين فى المنيا وأسيوط حيث تمكنت الجماعة الإسلامية من بناء نفوذ لها فى هاتين المحافظتين، كما أصدر الشيخ عمر عبد الرحمن فتوى تتيح حرمان المسيحي من أملاكه وحياته إذا ثبت انه يقدم دعما للكنيسة. ويبرر كرم زهدى العنف ضد المسيحيين بزعم أن الإسلاميين "كفروا الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم". هكذا فإن زهدى يرى أن المسيحيين "كفار". لذلك فهم أهداف مناسبة للجهاد خاصة لقيامهم بالدعوة ضد الإسلام.^{١١}

وفى هذا السياق نلاحظ أن إختلافا كبيرا ظهر بين قادة الجماعة الإسلامية وقادة حركة الجهاد الإسلامى بالقاهرة فى فترة توحيد التنظيمين أوائل الثمانينات. ففي حين رأى قادة حركة الجهاد إن قتال الحاكم الكافر يحظى بالأولوية المطلقة وإن قتال المسيحيين أمر غير مطروح على الحركة الإسلامية نجد إن قادة الجماعة اعتبروا المسيحيين عدوهم الأول. وقد يرجع ذلك الى أنهم اعتقدوا أن جهاد الحاكم الكافر أمر صعب المنال بالنسبة لهم والأسر ان يوجهوا جهادهم ضد المسيحيين.^{١٢} وعقب إندلاع عدد من حوادث الفتنة الطائفية فى بعض قرى ومحافظات مصر إستطاعت الجماعة الإسلامية أن تبلور موقفها من المسيحيين بشكل أكثر تماسكا. فقد أكدت الجماعة أنها

^{١٠} أشار إليه فى جبل كويل، القنبي والفرعون، ص ٢١٤.

^{١١} المرجع نفسه، ص ٢١٤ وما بعدها.

^{١٢} المرجع نفسه، ص ٢١٤.

لاتوافق على شعار الوحدة الوطنية وإعتبرته صنما يعبدّه العلمانيون. وفي إحد شرائط الكاسيت، التي جرى توزيعها أمام مساجد الجماعة في إمبابة عقب أحداث العنف الطائفي في إبريل ١٩٩١ والتي كان موضوعها حول وضع المسيحيين في مصر، أرجعت الجماعة الإسلامية رفضها للوحدة الوطنية إلى سببين:

الأول لأن هذا الشعار كرسه الإستعمار الإنجليزي بدهاء بهدف تحطيم الراية الإسلامية وإعلاء لواء القومية الوطنية الأمر الذي أحدث في المسلمين أبشع مما فعله الإستعمار فيهم وهو نسيان دينهم مبعث قوتهم والإنسياق وراء رايات علمانية جرت بها الهزائم والديون والتبعية.

الثاني لأنه إتضح على سبيل القطع واليقين أن الغرض من هذا الشعار هو مكافحة العودة للإسلام وتأكيد الهوية ولا أدل على ذلك من إعتبار المطالبة بالشرعية ورفع الشعارات الإسلامية طائفية بل أعتبر الحجاب تمييزا يهز الوحدة الوطنية".

هكذا ترفض الجماعة الإسلامية شعار الوحدة الوطنية لانه يتصادم مع العقيدة الإسلامية. وتبيح الجماعة قتل وسرقة المسيحيين لأنهم أعداء الإسلام ويحاربونه بمختلف الطرق وأخيرا فأن الجماعة ترى في المسيحيين طابورا خامسا للغرب الصليبي المعادي هو الآخر للإسلام ويحول بين إنتشار الدعوة الإسلامية.

الدولة و"التسامح القمعي"

من خلال قراءة خريطة العنف السياسى لاحظنا أن عنف الجماعة الإسلامية، قد تركز أساسا خلال فترة السبعينات والثمانينات ضد أطراف المجتمع المدني مثل المواطنين فى الأحياء الشعبية أو الطلاب فى الجامعات أو ضد الأقباط وذلك إذا ما إستثنينا حادث إغتيال السادات وأعمال العنف المرافقة لهذا الحادث. وبالرغم من استمرار محاور العنف ضد المواطنين بما فيهم الأقباط فى التسعينات إلا أن هناك زيادة غير مسبوقه فى أعمال عنف تيار الجهاد ضد مؤسسات الدولة وخاصة المؤسسة الأمنية. يعود ذلك إلى شعور متعاظم لدى تيار الجهاد بإهتزاز سلطة الدولة وهبتها. أكد هذا الشعور نقاعس الدولة فى مواجهة عنف هذا التيار ضد المواطنين. حيث بدأ أن الدولة "تغض" الطرف عن هذا العنف ولا تتدخل إلا عقب شيوع العنف ضد المواطنين - بخاصة الأقباط - بدرجة تخرج وتهز هيبة الدولة أمام الإعلام الغربى. عندئذ تكون الدولة مجبرة فيما يبدو على التدخل بالقدر الذى يعزز هيبتها أمام الإعلام. كما لوحظ أن هناك إتفاقات ضمنية بين أجهزة الأمن والجماعة الإسلامية أو غيرها من الفصائل عززت من شيوع عنف الإسلاميين ضد المواطنين.

الملاحظة الثانية تتمثل فى أن عنف الجماعة الإسلامية ضد المواطنين فى الأحياء الشعبية أو ضد الأقباط كان مدخلا للعنف المتبادل بين هذه الجماعة وغيرها وبين مؤسسات الدولة. فعندما تتدخل الدولة لحماية لهيبتها، يكون الوقت قد تأخر كثيرا، إذ تشعر هذه الجماعة بثقة كبيرة فى قدرتها على مواجهة الدولة التى أتاحت لها الفرصة للنمو والإستقواء والتوسع لدرجة بسط سطوتها على المواطنين بل وعلى ضباط شرطة أقليميين.

وهناك وقائع عديدة تبين أن الدولة تعيش حالة إنفصام فى الشخصية، فبينما تحذر ليل نهار من أخطار التطرف نجدها تتفاوض مع جماعات التطرف سرا وترضى بأن تنقسم معهم سلطاتها فى بعض القرى والمناطق. وبذلك تسمح للجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات أن تطبق قانونها الخاص مقابل أن تلتزم هذه الجماعات بعدم

إستعمال العنف مع أجهزة الأمن وسوف نختر ٤ نماذج من وقائع العنف لنبرهن على صحة ذلك، وجميعها وقعت خلال عام ١٩٩٠.

النموذج الأول: أحداث الفتنة الطائفية بالمعيا

كان التعاون المشترك بين أجهزة الدولة والجماعات في المعيا يجرى على قدم وساق أثناء أحداث الفتنة الطائفية التي شهدتها المحافظة في مارس ١٩٩٠. كان للجماعة الإسلامية حرية مراقبة الإتحافات والمنحرفين وإلقاء القبض عليهم وتقديمهم إلى الشرطة التي تقدمهم بدورها إلى النيابة. إكتفت الشرطة بدور ساعى البريد وتركت سلطتى التحرى والضبط والإحضار لشرطة الجماعة الإسلامية (!!!)، حيث يشير بيان وزعته الجماعة الإسلامية عقب الصدام بينهما وبين الشرطة بعد أن خرقت الأولى الإتفاق المبرم بينهما إلى أن الجماعة قامت بالتحقيق مع عدد من الفتيات شاركن فى شبكة دعارة كان يديرها مسيحيون على حد زعمهم. يقول البيان: "ألم تعترف أمامكم - أجهزة الأمن - وكنا معكم فلماذا تتكروون الآن ! ألم تتصلوا بنا يا ضباط المباحث لتخبرونا أنكم قد ضبطتم شرايط جنسية وحبوا منشطة تكفى لإعطائهم المزيد؟"^١

النموذج الثانى: أحداث منفلوط

فى أحداث منفلوط الدموية بين الشرطة والجماعة الإسلامية عقب مسيرة تعرف بإسم المحمل دأب الأهالى على القيام بها فى أول يوم العيد. بدأت أعمال عنف ضد الأقباط وممتلكاتهم، فى يوم المحمل وفيما يبدو فإن الشرطة كانت تغض الطرف عن أعمال تعد جرائم إرتكبتها الجماعة ضد الأقباط. فعقب هذه الأحداث قال عميد شرطة "محمود أبورية" مأمور مركز منفلوط:

"إن هذه المسيرات - المحمل - تكررت فى العام الماضى وتم تحطيم ونهب ممتلكات المسيحيين ولم يتدخل الأمن...^٢ وأكد "إن هجرة المسيحيين من المدينة فى يوم العيد موعد مسيرة المحمل ١٠٠٪...^٣ أى إن المسئول الأول عن الأمن فى منفلوط

^١ بيان بعنوان "من الأعراس بعد قتل الشاب الغيور"، بتوقيع الجماعة الإسلامية جرى توزيعه فى المعيا عقب هذه الأحداث.

^٢ جريدة الوفد ٢٩/٤/١٩٩٠.

^٣ جريدة الأهالى ٢/٥/١٩٩٠.

كان يعلم أن هناك مخالفات قانونية تمثلت في نهب الممتلكات والإعتداء على المسيحيين ولم يتدخل على حد قوله، رغم أنه يعلم أن هذه الإعتداءات قد أدت إلى هجرة كافة المواطنين المسيحيين من ديارهم خوفا من البطش بهم ولم يوفر لهم الحماية اللازمة!

النموذج الثالث: أحداث قرية كحك، إبريل ١٩٩٠

كشفت أحداث دموية شهدتها قرية كحك بالفيوم في أبريل ١٩٩٠ عن إتفاق سرى بين الشرطة والجماعة الإسلامية. حيث لقي ١٩ شخصا مصرعه في تلك الأحداث. يقول عبد الحليم موسى وزير الداخلية السابق في تصريح له أن جماعة الشوقيين المتطرفة: "قرضوا إتاوات على الفلاحين في القرية لتسليح الجماعة ومن لم يكن يدفع غالبا ماتت جنيته أو أكثر كان يتم خطف بقرته أو إتلاف زراعته..". ويضيف الوزير: "كان يركب - شوقي الشيخ قائد هذه الجماعة - سيارته البيك أب وفي صندوق السيارة أشخاص منجسون بالسلاح الآلى يجوبون البلدة.. لقد تصوروا أنهم يستطيعون أن يضربوا الأمن وهم معذرون في ذلك لأنهم ظلوا فترة يحكمون ويأمرون..".^٤

ونتساءل: كيف تركت أجهزة الأمن المواطنين فريسة سهلة في يد جماعة الشوقيين يتحكمون فيهم ويأمرون على حد تعبير الوزير؟ لن نجد صعوبة في الوصول إلى إجابة، فهي عند الوزير واضحة، يقول عبد الحليم موسى: ".. الأجهزة الأمنية كانت ترصد شوقي الشيخ بإعتباره يمثل تيارا دينيا متطرفا بعد أن إنشق عن الشيخ عمر عبد الرحمن.. وهناك رؤى كانت ترى ترك جماعة شوقي لإنهاء جماعة عمر عبد الرحمن.. ستصفي إحداهما الأخرى.. وأنا مش بتاع الكلام ده..".^٥ ووفقا لتصريحات الوزير تتجاهل الأجهزة مخالفات جماعة شوقي لا لشيء سوى أنها تسعى لتصفية جماعة عمر عبد الرحمن.

النموذج الرابع: أحداث ديروط

عقب المصادمات الدامية في ديروط في يونيو ١٩٩٠ حيث لقي ٤ أشخاص مصرعهم، إتضح وجود إتفاق سرى بين الأجهزة والجماعة الإسلامية. يقول محمود

^٤ تصريحات وزير الداخلية لمحلة المصور ١٩٩٠/١٠/٥ وتغطية جريدة الوفد للقاء الوزير مع الصحفيين في نقابة

الصحفيين ١٩٩٠/٥/٨.

^٥ المصور ١٩٩٠/١٠/٥.

زهران أمير الجماعة بديروط: " .. هناك إتفاق بيننا وبين أجهزة الأمن بمنع دخول الفرق الموسيقية المركز - ديروط - وكان أى حفل بالميكروفونات والموسيقى يقام نتصل بالمأمور ورؤساء المباحث فتقوم الشرطة بمنع الفرقة ورفع الميكروفونات.. إلا أنه قبل الأحداث الأخيرة لم يمنع الأمن الميكروفونات والفرق الموسيقية فقام الإخوة بإعتراض الفرقة ولم يتعد على أى منهم وكل ما تم هو تحطيم الآلات الموسيقية.."^٦

وقد لاحظت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أن هناك صفقات سرية تعقدتها الدولة مع الجماعة الإسلامية، ففي بيان لها عن أحداث ديروط، أكدت المنظمة على: "إن سلطات الأمن فى ديروط إنتهكت القانون مرتين، الأولى حين أطلقت الرصاص لتهدر بذلك حياة عدد من المواطنين وتصيب آخرين. والثانية حين تواطأت مع الجماعة الإسلامية على فرض قيود إستثنائية على الحياة الإجتماعية لأهالى بعض القرى وحررياتهم المدنية إستجابة لمطالب عناصر الجماعة الإسلامية (مثل منع الفرق الموسيقية من إحياء حفلات الزواج بدعوى إنها تشكل نوعا من الفجور) لتسن بذلك قانونا محليا خاصا غير مكتوب يثير معه تساؤلات جدية، هل أجمعت عناصر الجماعة الإسلامية حين إعتدت على الفرقة الموسيقية، أم أنها كانت تقوم بتطبيق القانون العرفى الذى توافقت مع سلطات الأمن فى ديروط على إرسائه؟".

ويضيف تقرير المنظمة: "يمكن القول أن هذه الثنائية هى التى تحكم علاقة الصراع بين سلطات الأمن والجماعات الإسلامية بامتداد مدن مصر وقراها، فمن ناحية تقوم بأعمال قتل خارج القانون وتعذيب وإعتقال تعسفى لعناصر الجماعات الإسلامية ومن ناحية أخرى تقدم لها تنازلات مطردة أمامها على صعيد حريات الرأى والتعبير والإبداع الفنى الأدبى والحقوق المدنية للمصريين.

وقد تبدو هذه الثنائية متناقضة، إلا أنها تحفر مجرى واحدا فى ذات الإتجاه مجرى إنتهاك حقوق الانسان وخاصة حق الحياة والحقوق والحريات المدنية وإنتهاك القانون والدستور. وفى هذا الإطار حثت المنظمة المصرية لحقوق الانسان سلطات الأمن على

^٦ جريدة الشعب ٢٤/٧/١٩٩٠.

كافة المستويات على نبذ أسلوب الصفقات السرية مع عناصر الجماعات الإسلامية،
التي تجرى على حساب الحريات والحقوق المدنية للمصريين في مناطق متفرقة.^٧

وبعد هذه الوقائع العديدة يمكن القول: إن أغلب المصادمات الدموية الكبرى التي
جرت خلال ١٩٩٠ في أحداث الفتنة الطائفية بالمنيا، وأحداث منفلوط والفيوم وديروط
تعود أسبابها إلى تواطؤ أجهزة الأمن مع الجماعة والسماح لها بتطبيق قانونها الخاص
بهدف تأمين هذه المنطقة أو تلك من عنف الجماعة تجاه الشرطة. لكن الجماعات تشعر
وكانها أصبحت دولة أزالت هيئات ومؤسسات الدولة السابقة عليها وتشعر أيضا
بعنفوانها وقوتها أمام أجهزة تنقاس وتسلم لها مقاليد الأمور. لذلك فغالبا ما يحدث صدام
جديد نتيجة خرق الاتفاق وتجاوزه من قبل الجماعة، يصبح الصدام أكثر ضراوة وعنفا
بعد أن نمت الجماعة بحكم سيطرتها برضاء الأمن. ففي المنيا دعت الجماعة - في
عدد من منشوراتها أثناء أحداث الفتنة الطائفية - للهجوم على الشرطة بسبب نقاعسها
عن الكشف على شبكة الدعارة المزعومة وتقديمها إلى المحاكم. وفي الفيوم حدث نفس
الشيء عندما تصادم الشوقيون مع قوات الأمن وأطلقوا الرصاص على قوة حراسة
كنيسة العذراء وقتلوا مساعد شرطة. وفي منفلوط أصرت الجماعة والأهالي على القيام
بمسيرة المحمل والتظاهر والإعتداء على المسيحيين رغم طلبات الأمن المتكررة بأن
الوضع هذا العام لا يحتمل وخاصة بعد أحداث الفتنة في المنيا ومتعرض له المسيحيون
هناك ونقاعس الأمن عن الحفاظ على ممتلكات وأرواح المسيحيين. وفي ديروط حدث
الصدام عندما استحوذت الجماعة على سلطتي الإبلاغ عن مخالفات قانون تحريم
الموسيقى، وسلطة تحطيم الآلات وهوما إعتبرته الشرطة عدوانا على سلطاتها وخاصة
التحطيم.

إن هذه الإتفاقيات السرية بين الشرطة والجماعات في عدد من المواقع لاتعد فقط
إدارا للقانون، وإسقاطا للشرعية عن مواجهة الشرطة للجماعات، بل إن هذه الإتفاقات
تحث أرض الشرطة لصالح التطرف. بمعنى أن ضباط الشرطة خاصة الرتب
الصغيرة الذين تطالبهم بقياداتهم بالتعاضى عما تقوم به الجماعات من مخالفات للقانون

^٧نظر نص تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن أحداث ديروط في دفاعا عن حقوق الإنسان مجموعة إصدارات
المنظمة عن عام ١٩٩٠.

بحيث يبدو لمثل هؤلاء الضباط إن ما تقوم به الجماعة وقانونها الخاص الذي يطبق - بإتفاق مع قياداتهم - هو الأولى بالرعاية والسهر على تنفيذه.

وربما يفسر ذلك "فضيحة المنيا" أثناء الفتنة الطائفية، عندما تبلد إحساس ضباط الشرطة هناك وتركوا - ولولفترة - لهذه الجماعة والمتعاطفين معها حرية الاعتداء على ممتلكات المسيحيين وأرواحهم. ونستطيع القول أن عوامل التطرف والفتنة لم تكن لدى الجماعة فقط بل أيضا امتدت لعدد من ضباط الشرطة، كشف عنها نقاعسهم المذهل. لذلك أعلن عبد الحليم موسى - في محاولة منه لطمأنة المسيحيين - نقل مدير الأمن بالمنيا إلى ديوان الوزارة "كنوع من التكدير" وهو ما يعنى "أن مهمته كرجل أمن انتهت" على حد تعبير الوزير. أيضا أعلن "إن كل القيادات التي شاركت في الأحداث قد تمت محاكمتها ونقل أفراد المباحث هناك إلى مناطق بعيدة". كما قرر الوزير "عمل مجالس تأديب لجميع هؤلاء".^٨

إن ممارسات الدولة تجاه عنف الجماعة الإسلامية ضد المواطنين بخصوص أعمال "تغيير المنكر" أو ضد الأقباط، يعد في واقع الأمر إمتدادا لسياسة الدولة للتعامل مع الجماعات الإسلامية منذ السبعينات. فكما سبق وأوضحنا عند حديثنا عن الحركة الإسلامية في السبعينات فإن عنف الجماعة وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية ضد سلوكيات المواطنين المسلمين والأقباط كانت الدولة تتجاهله نظرا لدور الجماعة في إضعاف التيار اليسارى في الجامعات. وقد مارست الجماعة في الصعيد العنف ضد الطلاب تحت دعوى الفصل بين الجنسين في مدرجات الجامعة أو إجبار الطالبات على ارتداء زى إسلامي وكذلك قامت بأعمال عنف ضد الأقباط، وكان دعم محمد عثمان محافظ أسيوط لهذه الجماعات أمرا لا ينكر. وأكدت ذلك مصادر عدة من بينها مذكرات حسن أبو باشا، وزير الداخلية السابق. وهو ما يجعلنا نؤكد على أن سياسة الدولة إزاء الجماعات الإسلامية لم تهدف إلى إجراء مواجهة حقيقية إزاء عنف هذه الجماعات ضد المواطنين أو الأقباط. وأن هذه السياسة إستمرت في الثمانينات كما بدأت في السبعينات رغم حادث إغتيال السادات وما صاحبه من مخطط إستهدف الدولة ومؤسساتها.

^٨ مجلة المصور ١١/٥/١٩٩٠.

لقد منحت الدولة فرصا عديدة لنمو التنظيمات الإسلامية، وبدت أمام هذه التنظيمات بالضعف والهزال وأجرت معها اتفاقيات سرية أشعرت تلك التنظيمات بأنها صاحبة قوة ونفوذ وأنها مهابة من الجميع، فالدولة تسعى للتفاوض معها، والمواطنون استكانوا لعنف التنظيمات ضدها خاصة مع استمرار تجاهل الدولة لحمايتهم وأصبح الوضع مأساويا حينما توغلت الجماعات الإسلامية في أحشاء القرى والمناطق. كل هذه الإتفاقيات تتقاعس عن أداء الدور الأمنى المنوط بها فى هذه القرى والمناطق. كل هذه الإتفاقيات السرية كانت تتم، وهو أمر يدعو للعجب، فى ظل تولى زكى بدر، أكثر الوزراء تشددا ومن بعده الوزير عبد الحليم موسى. هذا الوضع كان سببا مباشرا فى تصاعد العنف فى التسعينات. فالجماعة التى نمت واستقرت لم يعد ممكنا للتعامل معها بذات السياسة الأمنية الفاشلة.

العنف وإستراتيجيات عمل تيار الجهاد:

تشير وقائع العنف إلى إن نحو ٩٠٪ من أعمال العنف، التى شهدتها مصر وخاصة فى الثمانينات، قام بها تنظيم الجماعة الإسلامية الذى يتولى عمر عبد الرحمن فيه منصب الأمير العام، كما لوحظ إنخفاض حاد لأعمال العنف التى إرتكبتها "حركة الجهاد الإسلامى" التى يقودها أيمن الظواهري ويعد عبود الزمر أبرز رموزها. وفى تقديرنا يرجع ذلك إلى تباينات فى إستراتيجية عمل كل منهما.

إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية:

تبنّت الجماعة الإسلامية إستراتيجية تقوم على محورين أساسيين: الأول يتمثل فى: الدعوة العلنية من خلال المساجد التى تسيطر عليها فى تربية الأعضاء الجدد وتجنيد المتعاطفين، وكذلك هناك العمل الإجتماعى والذى يتمثل فى تقديم المساعدات الإنسانية لبعض المواطنين، وأخيرا إستخدام القوة ضدهم فيما يعرف بأعمال "تغيير المنكر". ويمثل هذا المحور إجمالا آليات عمل الجماعة الإسلامية فى بناء نفوذها الفكرى والسياسى فى المناطق التى تتواجد فيها. وتهدف الجماعة إلى خلق تناقض حاد بين البنية التحتية لهذه المناطق وبين إمتدادات مؤسسات الدولة فيها، حيث تصبح سلطة الدولة أو من يمثلها محض سلطة زائفة محرومة من بسط نفوذها على هذه المناطق إما نتيجة تراضيتها وتوافقها مع الجماعة الإسلامية، أو عن طريق العنف فى حالة تدخل الدولة ضد رموزها ومسئوليها.

والمحور الثاني في إستراتيجية عمل الجماعة يتمثل في الإعداد القتالي استعدادا "للجهاد" ضد السلطة القائمة بهدف إسقاطها. ويتم الإعداد لهذا المحور على أكثر من مستوى، فدعائيا يجرى تربية الكوادر المنضمة للجماعة على أساس: إن الحكم القائم كافر لأنه لا يحكم بالشريعة الإسلامية، وإن العمل على إسقاطه هو الخطوة الأولى لإقامة الدولة الإسلامية وعودة "الخلافة الإسلامية" التي هي فريضة على المسلمين، وإن الوسيلة الوحيدة لإنجاز هذا الهدف هي "الجهاد" أى التغيير العنيف والجزرى بالقوة المسلحة.^٩

وعلى المستوى التنظيمي يجرى تكليف مجموعات من كوادر الجماعة في كل منطقة على التدريب العسكرى. تمثل هذه المجموعات مجتمعة في كافة مناطق نفوذ الجماعة الإسلامية نواة "الميليشيا المسلحة" التي ستكون عند بدء الثورة الإسلامية رأس الرمح في مواجهة النظام، هذا فضلا عن وجود بعض عناصر الجماعة في المؤسسة العسكرية. تعمل هذه العناصر على دفع الثورة حال قيامها للأمام. وفى نفس السياق يتم الإعداد القتالي، بتدريب المجموعات المختارة في كل منطقة في العمل العسكرى عبر تكليفها بمهام تستدعى إستخدام القوة وهى أعمال تتراوح بين مايسمى بالإشراف على "تغيير المنكر" أو تأمين اللقائات الأسبوعية التي تعقدها الجماعة في مساجدها أو الإشتباك مع الشرطة إذا تدخلت لوقف نشاطها في المناطق. من ناحية ثانية وفى نفس السياق الخاص بالإعداد القتالي، بعثت الجماعة بالعديد من كوادرها إلى أفغانستان للمشاركة في القتال آنذاك مع مايسمى "بالمجاهدين الأفغان". كان ضمن أهداف المشاركة إكتساب خبرات قتالية وهو ماتحقق بصورة كبيرة كما اتضح فى أعمال العنف واسعة النطاق التي شهدتها مصر فى الآونة الأخيرة وقام بها ما عرف "بالأفغان المصريين".

وإجمالا يمكن القول بأن إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية كانت تسير فى خطين متداخلين: الأول بناء النفوذ من أسفل بإستخدام القوة فى أحيان كثيرة والثانى الإعداد القتالي والعسكرى لتشكيلات شبه عسكرية تتبع الجماعة. إن هذه الإستراتيجية تستدعى بالضرورة إرتكاب أعمال عنف واسعة النطاق خاصة ضد المواطنين، فأعمال "تغيير المنكر" - يحتل نسبة ليست يسيرة من عنف الجماعة - تستهدف إقصاء كل الممارسات التي من شأنها إعاقلة الجماعة فى بناء نفوذها من أسفل. ولاتألو جهدا من أجل إعداد

^٩ وثيقة "ختمية المواجهة"، وإعترافات المتهمين فى قضية العاتدين من أفغانستان.

نموذجها الإسلامى فى المجتمع من أسفل وهو الأمر الذى يستدعى بالضرورة إخلاء الطريق من التصورات والقيم المخالفة لنموذجها. كذلك يلاحظ فى أعمال العنف ضد الأقباط أن الجماعة تسعى إلى تجبيش بسطاء الناس الذين يسهل إثارتهم بالنعرات الطائفية ومشاعر الكراهية الدينية عبر الشائعات ونشر بيانات تدعو إلى إيذاء المسيحيين بدعوى مشاركة بعضهم فى إيذاء المسلمين كما حدث فى محافظة المنيا، وعادة ما تنجح الجماعة فى تحريض جماهير عريضة من البسطاء والفقراء وطلاب المدارس على التكتيل بالمسيحيين وتعميق العزلة بينهم وبين جماهير المسلمين، وهو ما يمثل مناخا مناسباً لشيوخ خطاب الجماعة الطائفى ويقوى من نفوذهم فى أوساط الناس.^{١٠} إن محاور إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية تحفر فى الواقع مجرى العنف الدينى وتستدعية بالضرورة فى سياق محاولة إقامة مجتمعتها "الإسلامى" من أسفل.

وإذا كانت تلك الإستراتيجية تفسر المشاركة الفعالة لتنظيم الجماعة الإسلامية فى أعمال العنف وإحتكارها لنحو ٩٠٪ من هذه الأعمال التى شهدتها مصر خلال عقدى السبعينات والثمانينات وأوئل التسعينات أيضاً، فإن تباين إستراتيجية عمل الجماعة عن إستراتيجية تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" تفسر بدورها ضعف مشاركة التنظيم الأخير فى أعمال العنف.

تتفق كل من الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد فى إتباع منهج إستخدام القوة لتغيير نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية، إلا أن أسلوب الإعداد لهذا المنهج يختلف بين كل منها.

إستراتيجية حركة الجهاد الإسلامى فى السبعينات والثمانينات

لا ترى حركة الجهاد الإسلامى - على عكس الجماعة الإسلامية - دوراً للجماهير فى تحقيق الإطاحة بنظام الحكم، فالتغيير لن يتم إلا عبر المؤسسة العسكرية ومن ثم تركّز على إختراق هذه المؤسسة بالإضافة إلى إعداد عسكري وقتالى للعناصر المدنية التى تتكون منها عضويتها.

^{١٠} محمد السيد سعيد، "تطور الديمقراطية والضرورات الأمنية، الأهرام، ١٩٩٠/٤/٦.

وحسبما يؤكد تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" الذى يقوده أيمن الظواهرى فإن "النظام المصرى مثله مثل كل أنظمة العالم الثالث لا يقبل تغييرا إلا اذا جاء من المؤسسة العسكرية".^{١١}

فى هذا السياق تؤكد حركة الجهاد أن هناك صعوبة بالغة فى التغيير بواسطة الجماهير، وتدل على ذلك بنجاح تجربة ثورة يوليو ١٩٥٢، وفشل أحداث يناير ١٩٧٧. وتكشف الحركة عن إحتقار بالغ لدور الجماهير فى أى تغيير فضلا عن تسفيه هذه الجماهير بوصفها تملك دوما وعيا زائفا.. وعن هذين التجريبتين تشرح "حركة الجهاد" رؤيتها بالتفصيل:

عن التجربة الأولى تقول حركة الجهاد: "لقد عانى الشعب المصرى فى ظل الحكومة الملكية والإحتلال البريطانى، عانى ظلما إقتصاديا وإجتماعيا فضلا عن الظلم السياسى وباتت حتمية تحقيق الإستقلال والعدل الإجتماعى والإقتصادى من البديهيات التى لا يختلف عليها إثنان واعيان، ولكن ماذا فعل هذا الوعى؟

هل حسم قضيتى الإستقلال والعدل؟ بالطبع لا، الذى حسم القضية هو الإقتراب العسكرى الذى قام به جمال عبد الناصر والذى تحول - صدقا أو كذبا - إلى ثورة بفضل هذا الوعى الجماهيرى".

وتضيف حركة الجهاد: و"هناك تجربة أخرى عكس هذه التجربة وهى من مصر أيضا" تتلخص فى إن الشعب المصرى وعى منذ ١٩٧٧ - وربما قبل ذلك - إن الحكم القائم لا يسعى لتحقيق مصالحه ومصالح الطبقة التى يتكون منها وبات بديهيا أن الحكم هو حكم ديكتاتورى تزين بزى الديمقراطية الزائف وهو ينهب ثروات البلاد وأن الحل الوحيد لجميع أزمات البلاد السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية هو إزاحة هذا النظام عن السلطة، ومازال هذا الوعى يزداد حتى الآن ورغم ذلك لم يزح الشعب هذا النظام وقد يعترض قائل بأن البديل غير مطروح ولكننا نقول له كلا إن البديل البسيط الذى يعيه كل الشعب هو نظام حكم يقوم على إشراك الشعب سواء كان الديمقراطية الغربية أو الشورى الإسلامية فى الحكم وتحقيق العدالة الإجتماعية والإقتصادية والأصالة الثقافية والحرية بمفهوم يتناسب مع العادات والتقاليد والدين أو الثقافة الوطنية

^{١١} "معركة الإسلام والعلمانية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، ص ١٤٥.

كما يسميها البعض وهو بديل الحد الأدنى بالنسبة لبرامج القوى التي تخوض الانتخابات التشريعية (الأحزاب والناصريون والماركسيون والإخوان المسلمون). فلماذا لم يحقق الشعب - وأى حركة ممن تزعم إنها ستغير عن طريق الشعب - هذا التغيير رغم مرور نحو خمس عشرة سنة على هذا الوعي المتنامي. والإجابة عندنا هي عدم تبني مبدأ استخدام القوة المنظمة التي هي جوهر العمل السياسي لتحقيق هذا الهدف^{١٢}.

إن تنظيم أيمن الظواهري "حركة الجهاد الاسلامي" يؤكد على أهمية إختراق المؤسسة العسكرية وعلى ضرورة: "إعتماد لهجة خطاب إسلامي موجه للجيش والشرطة فضلا عن السعي الجاد نحو إختراق مؤسساتهما (...) ولا ننسى في هذا المجال أهمية دور العسكريين في حركة الجهاد التي تعتمد أساسا على التغيير العسكري"^{١٣}.

وفي موضع آخر يؤكد التنظيم على أهمية "إختراق هذه الاجهزة - الجيش والشرطة - ثم تحريكها للسيطرة على مقاليد الحكم"^{١٤}.

وإذا كانت إستراتيجية "حركة الجهاد" لا ترى جدوى من دور الجماهير في التغيير، بل تحتقر هذا الدور، وإذا كانت تؤكد على ضرورة الإعداد القتالي والعسكري لعناصر التنظيم مع العمل على إختراق المؤسسة العسكرية التي هي - فقط - قادرة على إجراء التغيير المطلوب، فإن الدواعي التي تفرضها هذه الإستراتيجية هي التركيز على السرية في العمل وإستبعاد أية أعمال علنية قد تكشف بالضرورة خطط التنظيم العسكرية لذلك لم يكن التنظيم مضطرا للإشتباك مع الدولة في أعمال عنف أو مع أطراف المجتمع، لأنه من ناحية يركز على السرية في عمله الداعي لإختراق المؤسسات العسكرية والأمنية، ومن ناحية ثانية لإبتعاده عن العمل في أوساط الجماهير، وهوما يتناقض تماما مع إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية التي كانت بدورها تؤدي إلى الإشتباك في أعمال عنف واسعة النطاق.

^{١٢} الفتح (لسان حال حركة الجهاد الإسلامي، تصدر في بيشنور) العدد ١١ ص ١٢ وما بعدها.

^{١٣} معركة الإسلام والعلمانية، ص ١٤٥.

^{١٤} الفتح، العدد ١١، ص ١٤.

ليست إستراتيجية عمل "حركة الجهاد" فقط سببا في إمتناعهم عن المشاركة فى أعمال العنف على الرغم من إنهم يتبنون خططا عنيفة للتغيير الذى يشدوه، إنما أيضا لوجود وعى نقدى لدى قادة هذه الحركة لممارسات الجماعة الإسلامية التى تؤدى إلى اشتباكها دوما مع أطراف فى المجتمع والدولة. ونلاحظ فى وثائق "حركة الجهاد" رفضا لأعمال العنف التى تقوم بها الجماعة مثل أعمال "تغيير المنكر" أو ضد الأقباط أو مصادمات مع الشرطة، لا ينبع هذا الرفض من "اختلاف شرعى" لهذه الأعمال إنما ينبع من موقف "سياسى" يرى فى هذه الأعمال إهدارا للجهود التى ينبغى حشدنا نحو الإستيلاء على السلطة. فالسلطة القائمة هى سبب كل هذه المخالفات الشرعية. فى هذا السياق نقول وثائق حركة الجهاد: "للفت النظر بشدة إلى أن معركتنا فى جوهرها ليست معركة مع الشرطة كما إنها ليست كذلك معركة مع الواقع الإجتماعى غير الرشيد... لقد تركز فى واقعنا الإسلامى أنماط محددة للتغيير الإجتماعى كلها تدور حول مواجهة المنكرات المرتبطة بالمعاصى الظاهرة، شرب الخمر.. الفيتيو، ورغم إن النظرة المستوعبة للتحدى القائم تدعونا إلى تجاوز هذا المنكرات الى ما هو أعم وأشمل".^{١٥}

والموضوع الأعم والأشمل الذى تسعى اليه "حركة الجهاد" هو فى المقام الأول "صراع على السلطة يجب أن تنجّه اليه الجهود الرئيسية... كما يجب أن نقرر أن من الأهداف الرئيسية للعلمانية فى إدارة المعركة مع الإسلام السعى إلى تحويل الجهد الإسلامى بعيدا عن السلطة السياسية، ثم إدارة معارك جانبية لاتسمح للجهد الإسلامى بالتفرغ إلى التغيير الشامل".^{١٦}

^{١٥} معركة الإسلام والعلمانية

^{١٦} نفس المرجع

عنف التسعينات وتغيرات في استراتيجيات العمل

منذ النصف الثاني من عام ١٩٩٢ وما بعده، نلاحظ بوضوح عدة مؤشرات هامة تمثلت في شيوع أعمال العنف ضد السياحة في قنا وأسيوط ثم القاهرة وأسوان والأسكندرية وغيرها. كذلك بروز دور قادة الجماعة في أفغانستان وأوروبا الحاصلين على لجوء سياسى وجميعهم من أصحاب رؤية تصعيد المواجهة مع الحكم على حساب قادة جناح (الدعوة) الذين دعوا للتهنئة. كما شهدت أحداث العنف تركيزا واضحا على المؤسسة الأمنية ورموز مسئولين فى الدولة من خلال أعمال الإغتيال او الإشتباك المسلح، وشهد عام ١٩٩٣ فقط نحو ٩١ واقعة إشتباك. كما نلاحظ تركيزا على مسئولين كبار مثل محاولات إغتيال رئيس الوزراء ووزيرى الداخلية والإعلام، وغيرهم فضلا عن محاولة إغتيال الرئيس مبارك فى سيدى برانى بمرسى مطروح وتفجير موكبه فى صلاح سالم أوائل عام ١٩٩٤. ونلاحظ أيضا إنخفاضا حادا فى أعمال العنف التقليدى الخاصة بأعمال "تغيير المنكر". نستدل من ذلك على أن التنظيم يركز جهوده نحو هدف أكبر هو إسقاط نظام الحكم. لقد جاءت التسعينات بمظاهر جديدة لم تشهدها أعمال العنف فى الثمانينات والسبعينات. وتمثلت فيما يلى:

أولاً: تصاعد العنف بشراة بالغة فى عقد التسعينات، فإنتقل بصورة "وبائية" من محافظة لأخرى ولم تخل محافظة لتيار الجهاد نفوذ فيها من أعمال عنف واسعة النطاق. كما تطورت أدوات العنف بصورة غير مسبقة فمن الأسلحة البيضاء والنارية إلى إستخدام العبوات الناسفة والسيارات المفخخة. كذلك تعددت الأهداف التى طالها العنف، فبالإضافة إلى إستمرار أعمال "تغيير المنكر" والعنف ضد الأقباط طال العنف رجال المؤسسة الأمنية وعلى جميع مستوياتها من مخبرين إلى ضباط كبار، فضلا عن كبار المسئولين مثل محاولات إغتيال رئيس الوزراء ووزيرى الداخلية والإعلام. وشهدت التسعينات لأول مرة أعمال عنف ضد المؤسسة العسكرية حيث وقعت محاولة إغتيال رئيس المحكمة العسكرية التى قضت بإعدام عدد من عناصر تيار الجهاد. وهناك أيضا حادث إغتيال المفكر فرج فودة ومحاولة إغتيال الأديب نجيب محفوظ.

وفوق ذلك طال العنف السياحة والإستثمار خاصة أعمال تفجير البنوك. فى هذا السياق لعب "الأفغان المصريون" وهم عناصر تيار الجهاد القادمون من أفغانستان دورا ملحوظا فى أعمال العنف.

ثانيا: شهدت التسعينات - عكس الثمانينات - مشاركة فعالة من "حركة الجهاد الإسلامى"، تجاوز عدد المتهمين من هذه الحركة ٧٠٠ متهم شاركوا فى الإعداد لأعمال عنف وأبرزها القضية المعروفة باسم "طلّاع الفتح"، ومحاولة إغتيال رئيس الوزراء وحسن الألفى وزير الداخلية. وهو ما عكس ترجعا عن إستراتيجية عمل تنظيم "حركة الجهاد" فى عقد الثمانينات^١

إن محاولة البحث عن أسباب تصاعد العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٢، يعود فى تقديرنا إلى "حالة ذهنية" أصابت قيادات تيار الجهاد (الجماعة الإسلامية، حركة الجهاد) فى خارج البلاد. تلك الحالة تمثلت فى أن مزيدا من أعمال العنف سيكون تهديدا مناسبيا لإسقاط نظام الحكم. تبنى هؤلاء القادة تحليلا يقوم على ممارسة أعمال العنف ضد السياحة والتي بدأت فى النصف الثانى من عام ١٩٩٢ مما أصاب أجهزة الأمن والدولة بحالة من الارتباك والفوضى ودخلت فى مفاوضات مع تيار الجهاد بهدف وقف أعمال العنف ضد السياحة وقد تصورت قيادة الخارج إن ذلك يعد مؤشرا على أن الدولة فى حالة ضعف شديدة الأمر الذى يضطرها للدخول فى مفاوضات مع "المتطرفين" عبر ماعرف بلجنة الوساطة التى شارك فيها عدد من كبار رجال الدين. وعلى هذا الأساس قرر تيار الجهاد تصعيد أعمال العنف أملا فى إسقاط نظام الحكم. جاء ذلك فى سياق عدة متغيرات داخلية طرأت على كل من: الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد وهو ما سنبدأ به الآن ثم نعود لتوضيح تفاصيل (الحالة الذهنية) التى أصابت قادة تيار الجهاد.

فيما يتعلق بالجماعة الإسلامية فإن قرارها بإنشاء الجناح العسكرى المركزى فى نهاية الثمانينات وسيطرة قيادة الخارج عليه مثل أبرز تلك المتغيرات التى طرأت على الجماعة. ولكن كيف حدث ذلك؟

^١ أعلنت حركة الجهاد الإسلامى فى بيانات متتالية مسئوليتها عن هذه الأعمال.

كما سبق الإشارة فإن السياسة الأمنية للدولة ظلت طيلة الثمانينات تتعامل مع العنف الدينى بأسلوبين متناقضين، يكمن الأول فى الإتفاقيات السرية والثانى فى عنف مؤسسى واسع النطاق ضد عناصر الجماعة يبدأ - عادة - بعد أن تشعر الدولة بأن إخراجا عميقا أصاب سمعتها وهبتها. لذلك وكما نلاحظ فى بيانات ومنشورات الجماعة الإسلامية أنها تتخذ لهجة تحذيرية واضحة بأنها سترد على عنف الدولة ضد عناصرها بعنف أشد وأنها تعد العدة لذلك. كان ذلك إشارة لبدء تشكيل الجناح العسكرى. ولكن الطريف فى تلك البيانات الصادرة عن الجماعة ضد حوادث عنف قامت بها الدولة مثل قتل وإعتقال وتعذيب الإسلاميين - وهى كلها وقائع ثابتة - أنها تتجاهل إن هذه الإنتهاكات كانت، فى العادة، تتم عقب سيل من أعمال العنف ترتكبها الجماعة ضد الأقباط والمواطنين فيما عرف بأعمال "تغيير المنكر". عنف الدولة لا يبدأ عادة إلا عقب إنهيار الإتفاق السرى مع الجماعات وإتساع عنف الجماعة ضد أطراف المجتمع المدنى بصورة تخرج الدولة أو أن يبلغ هذا العنف مداه ليصيب أفرادا فى المؤسسة الأمنية أو رموزا للدولة.

نخلص مما سبق إن عنف الدولة التالى فى العادة لعنف الجماعة لم يكن فى الواقع، كما يتردد كثيرا، سببا فى دفع هذه الجماعة إلى أعمال عنف، إنما يؤدى فقط إلى إتساع دائرته، نتيجة مشاركة الدولة - عبر مؤسساتها الأمنية - بحصة من أعمال العنف غير القانونى ضد هذه الجماعة، وكذلك إمتداد عنف الجماعة إلى الدولة.

مبررات الجماعة فى العنف

وإذا ما إنتقلنا إلى الأسباب، حسبما ترى الجماعة، والتي دفعتها إلى مزيد من أعمال العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٢، سنلاحظ صدور عدة بيانات وتقارير تحذر فيها الجماعة بأن جديدا فى العنف سوف يطرا على مسيرته.

فى تقرير للجماعة الإسلامية بعنوان "حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى" عددت ماوصفته بأنه أعمال عنف من الدولة تستهدف القضاء على الجماعة، ثم طرحت جملة من الأسئلة حول السلوك المتوقع من الجماعة إزاء الدولة وانتهت إلى أن الجماعة ستتخذ إجراءات جديدة تتلاءم مع الممارسات الجديدة للدولة.

يشير التقرير، الذى جاء بعد إنهيار الإتفاقات السرية وإنفجار المصادمات الواسعة بينها وبين الدولة فى بعض المناطق إلى أن الفترة الأخيرة - بداية التسعينات - إرتفعت

فيها "حدة الصراع بين الشرطة والجماعة الإسلامية إلى درجة خطيرة ربما لم يحدث مثلاً من قبل، بلغت ذروتها عندما أعلنت الحكومة ممثلة في وزير داخليتها سياسة التصفية الجسدية في المعاملة مع الجماعة الإسلامية (...). وفي ظل هذه الظروف رأت الجماعة الإسلامية عرض قضيتها على الرأي العام اعداراً إلى الله".

وتؤكد الجماعة على أن بداية التصعيد الأمني: "جاء عقب نشرها لفتوى تحرم مبايعة الرئيس مبارك والدعوة للخروج عليه". واعدت في تقريرها مظاهر عنف الدولة تجاهها، ولعل أبرزه:

• إقتحام المساجد التي تسيطر عليها والتي بلغت - على حد تقديرها - نحو ٥٠ مسجداً وأكدت على أن عمليات الإقتحام كانت تهدف إلى السيطرة على المساجد لكي تحرم الجماعة من الأنشطة العلنية تمهيداً لإبانتها الكلية .

• التصفية الجسدية لبعض قيادات الجماعة حيث أشارت إلى سقوط ٢٨ من قيادات الجماعة خلال الفترة السابقة على صدور التقرير في المناطق التي كان للجماعة نفوذ قوى فيها مثل عين شمس وديروط وغيرهما.

• أعمال التعذيب لأعضاء الجماعة المقبوض عليهم، مؤكدة أن نحو ٨٠٪ من جميع المعتقلين تعرضوا لأنواع عديدة من التعذيب. هذا بالإضافة إلى حملات الإعتقال لعناصر الجماعة في عدد من المناطق^{٢٠}.

وتؤكد الجماعة الإسلامية على أن أسلوبها في العمل كان سلمياً مثل "عقد المؤتمرات، وتوزيع البيانات، والمصقّات، وكذلك الإعتصام والإضراب". وفي تقديرنا فإن هذه الأعمال لم تكن سلمية، فقد كان بعضها مخصصاً للتدنيد بالأقباط ورددت بعض المظاهرات شعارات معادية لهم، هذا فضلاً عن أعمال العنف التي تعتبرها الجماعة عملاً "شرعياً" يبيح لها الشريعة الإسلامية مثل أعمال "تغيير المنكر" بالقوة ضد المواطنين.

لكن... هناك إقرار واضح من الجماعة بأنها لم تقدم على أعمال عنف ضد الشرطة إلا بعد تدخل الأخيرة، والتي كانت تأتي في الغالب متأخرة عندما يزداد عنف

^{٢٠}حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصري. صادر عن الجماعة الإسلامية.

الجماعة ضد المواطنين. تؤكد الجماعة: "إن ذلك لاينفى حدوث عدة صدامات فى أماكن كثيرة فى العاصمة ومعظم المحافظات نتيجة إقتحام المساجد ومحاولة منع اللقاءات الأسبوعية التى تعقدها الجماعة الإسلامية.. إلا أنه باستقراء الصدامات تظهر حقيقة هامة وهى أن الدولة دأتما هى التى تبدأ بالصدام أو تسعى لإفتعاله".^٣

وتبرر الجماعة الإسلامية فى خاتمة تقريرها توجيهها الجديد فى عمليات العنف، فتشير بداية إلى إن مواجهات الشرطة تدفعها نحو إحتمالين "الإحتمال الأول: أن الجماعة الإسلامية تحاول أن تلملم أوراقها وتعزل العمل الإسلامى نهائيا لكى تتحاشى التصفية الجسدية وحرب العصابات التى تشنها الدولة على أعضائها !!!". وعن هذا الإحتمال تقول الجماعة: "إن التاريخ والواقع يشهدان بإستبعاد الاحتمال الاول".

أما عن الاحتمال الثانى، والذى يتمثل فى "أن تمارس الجماعة ألوانا من ردود الأفعال أشد شراسة وعنفا بقصد الحد من غلواء النظام وطغيانه كرد فعل طبيعى ممن أئخننهم الجراح".^٤ ففى رأيها أن هذا الإحتمال الثانى هو طريقها فى المستقبل، وهو أمر يؤكدته التقرير كما يلى:

١. "أنه لايعقل ان تستمر الجماعة فى نفس ردود الفعل التقليدية لاسيما والنظام مستمر فى إبتكار وسائل تعسفية جديدة.

٢. أنه وبفرض نذرع الجماعة بالصبر فهل يضمن أحد الأعمال الفردية التى يمكن أن تنجم عن البطش والتضييق الذى فاق كل تصور".^٥

يؤكد التقرير أنها قررت أن تمارس نوعا من العنف "أشد شراسة" ردا على ما أسمته بعنف الدولة. لكن هذا النوع من العنف يستلزم بنية تنظيمية تلائمه. لذا إستهدف العنف فى التسعينات ضرب السياحة والإستثمار، والتوسع فى إغتيال رجال شرطة ومسؤولين فى الدولة، إضافة إلى ذلك إلحاق العنف بأطراف أخرى مثل المفكرين والأدباء. فى الوقت الذى إستمر فيه العنف ضد الأقباط والذى بدا أنه محاولة لإظهار عجز الدولة عن حماية الأقباط وهو ما يمثل حساسية للدولة خاصة أمام الغرب.

^٣نفس المرجع

^٤نفس المرجع

^٥نفس المرجع

البنية التنظيمية ونشأة الجناح العسكري للجماعة الإسلامية

فى الواقع حسبما تشير مصادر الجماعة الإسلامية، فإن الإجراءات الجديدة التى أعلنت الجماعة على أنها ستتبعها لممارسة "عنف أشد شراسة" لإجبار الدولة على التوقف عن ملاحقاتها، يتمثل أساسا فى إعادة تشكيل الجناح العسكرى للجماعة والذى كان موجودا فى فترة سابقة على إغتيال السادات ثم جرى تحطيمه عقب أحداث أكتوبر ١٩٨١.

وحسبما توضح وثائق الجماعة الإسلامية فإن إغتيال علاء محبى الدين، المتحدث الرسمى ومسئول الإعلام فى الجماعة، فى سبتمبر ١٩٩٠ كان دافعا لبدء قيام الجناح العسكرى - بصورة مركزية - بأعمال عنف ضد الدولة. كان هذا الإغتيال فى رأى الجماعة علامة فارقة ومنحى جديدا فى حركتها.

ففى أحد الكتيبات التى صدرت عن الجماعة عقب إغتيال علاء محبى الدين تؤكد الجماعة على أن هذا الحادث يسجل "مرحلة خطيرة من مراحل التصعيد المستمر الذى يعكس سياسة النظام قبل الجماعة الإسلامية". وأوضحت الجماعة أن أعمال العنف المحدودة التى قامت بها عقب تقريرها "حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى" والذى وصفته بأنه "خطير" لم تلق العناية الكافية ولم يع الحكم مغزاها. تقول الجماعة الإسلامية: "أننا بحاجة لإرسال رسائل جديدة إليه - نقصد الحكم

- تكون أكثر وضوحا وأنجح دواء.. فلنكتب الرسائل المقبلة بالدماء.. ولنرسم السياسات القادمة بالرصاص. وليصل بذلك الصراع إلى مرحلة جديدة من مراحله الأخيرة".^٦

فى هذا السياق جاء حادث إغتيال الدكتور رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠ كرد على حادث اغتيال علاء محبى الدين. ويعد إغتيال المحجوب بداية عمل الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية. وقد كشف هذا الحادث عن جرأة وكفاءة فى التخطيط والتنفيذ، وهو ما كان مؤشرا واضحا على أن الجناح قد أكتسب مهارات عسكرية لم تكن متوافرة من قبل لدى الجماعة الإسلامية.

فبعد أن تجددت أحداث العنف على نطاق واسع فى نهاية الثمانينات وأوائل التسعينات، قررت الجماعة إنشاء جناحها العسكرى بصورة مركزية مرة أخرى. وقد تشكل هذا الجناح بتجميع "مجموعات التأمين" فى المحافظات المختلفة. كانت "مجموعات التأمين" شبه العسكرية التى جرى تأسيسها فى المحافظات التى تتواجد فيها الجماعة، تتولى الإشراف على أعمال "تغيير المنكر" والقيام ببعض أعمال العنف ضد الأقباط وحماية العمل العلنى للجماعة مثل الندوات والتظاهرات واللقاءات الأسبوعية.

ومع تأسيس الجناح العسكرى أصبح التنظيم يجمع بين السرية والعلنية، وأصبح له بنيتان تنظيميتان: الأولى.. خاصة بأعمال عمل الدعوة فى المساجد والأنشطة الإجتماعية وغيرها من الأعمال العلنية التى تهدف إلى تقوية الجماعة جماهيريا وسياسيا فى المناطق التى تتواجد فيها، بالإضافة إلى تنشيط عملية العضوية والتجنيد.

والثانية.. خاصة بالبنية السرية وضمت بجانب الجناح العسكرى، الذى سنورد أهم ملامحه، ما يسمى بقسم الإعلام والنشر الذى كون بدوره شبكة الإتصال وإصدار وتوزيع المنشورات.

وفىما يبدو فإن القسم الإعلامى عمل بشكل وثيق مع الجناح العسكرى حيث لوحظ تزامن صدور بيانات تعلن فيها الجماعة مسئوليتها عن أعمال العنف التى قام بها الجناح العسكرى.

^٦ كتيب بعنوان، "لا.. لن أموت"، بمناسبة مصرع علاء محبى الدين، صادر عن الجماعة الإسلامية.

الدور الوظيفي للجناح العسكري في الجماعة الإسلامية

اختلفت وظيفة الجناح العسكري في الفترة الأولى (الثمانينات) عما كانت عليه في الفترة الثانية (التسعينات). حيث كانت وظيفته القيام بأعمال "عنف منضبط" وكنوع من الردع لجهاز الشرطة لإجباره على التراجع عن مهاجمة معازل الجماعة الإسلامية، على أن تلتزم الخلايا العقودية لهذا الجناح والتي جرى توزيعها جغرافيا على مناطق نفوذ الجماعة، بالقيام بأعمال الردع في المنطقة التي يضغط فيها الأمن فقط. وهو ما يفسر إقتصار عمليات العنف التي يقوم بها الجناح العسكري للجماعة على مناطق بعينها دون أن تمتد إلى مناطق أخرى من نفوذ الجماعة طالما لم تشهد هذه المناطق أية توترات أمنية، حتى عمليات الإغتيال التي استهدفت رجال الشرطة كانت تتم بواسطة خلايا تتبع الجناح العسكري في مناطق عمل رجال الشرطة.

وبجانب قاعدة "العنف المنضبط" والمحدد بهدف الضغط على الشرطة وإجبارها على التراجع، هناك أيضا قاعدة "العنف المحدد جغرافيا". ويمكن التأكيد على صحة هذا التحليل من خلال دراسة نماذج من المناطق التي شهدت أعمال عنف.

ففي مدينة إسنا بمحافظة قنا قامت الجماعة الإسلامية في عام ١٩٩٢ بعدة عمليات عنف ضد مواطنين فيما يعرف بأعمال "تغيير المنكر"، منها الإعتداء على فرقة فنون شعبية وإلقاء مواد كيميائية على بعض الفتيات لعدم إرتدائهن ملابس إسلامية (الحجاب) وكذلك تحطيم "موالد" بالقوة. تصاعدت أعمال العنف هذه بصورة كبيرة مما أخرج أجهزة الأمن واضطرها للتدخل. إعتقلت أجهزة الأمن عددا من أعضاء الجماعة الإسلامية وتعرضوا للتعذيب، وأُشيع أن أحدهم توفي نتيجة التعذيب. وردا على ذلك قامت خلايا من الجناح العسكري بإغتيال مخبر سري في ٢٧ ابريل عام ١٩٩٢. ردت الشرطة بحملات واسعة النطاق ضد عناصر الجماعة الإسلامية. وإنحصرت المواجهات بين الشرطة والجماعة داخل مركز إسنا ولم تشارك تشكيلات الجماعة الإسلامية في المراكز الأخرى بالمحافظة في أعمال عنف مساندة لأعضائها في إسنا. ولم يندلع العنف في بقية مراكز المحافظة إلا بعد نشوب مواجهات بين الجماعة فيها وبين الشرطة لأسباب لا علاقة لها بما كان يحدث في إسنا. ذات السيناريو نلاحظه أيضا في عمليات العنف التي شهدتها مدينة ديروط بمحافظة أسيوط، فعلى الرغم من نشوب العنف الدامي بين الشرطة والجماعة في ديروط عقب مصرع ١٤ مسيحيا في

قرية صنبو في مارس ١٩٩٢ واستمر لفترة طويلة.^٧ فإن المراكز الأخرى بأسبوط التي تتمتع فيها الجماعة بنفوذ قوى لم تشارك في أعمال العنف. ولم يمتد العنف إلى بقية مراكز المحافظة إلا بعد عام شنت فيه الشرطة حملات عنيفة سقط فيها عشرات القتلى من عناصر الجماعة.

لذلك كانت قاعدتا "العنف المنضبط" و"العنف المحدد جغرافيا" أبرز ضوابط عمل الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية. كانت هاتان القاعدتان متعلقتين بوظيفة خلايا الجناح في المحافظات التي كانت مدعوة للمشاركة في أعمال عنف إذا ما تعرضت مناطقها لضغط أمني.

يخرج عن نطاق تلك القاعدتين عدة عمليات وقعت في قلب القاهرة قام بها الجناح العسكرى بصورة مركزية شاركت فيها عناصر من محافظات مختلفة ولم يشارك فيها عناصر قاهرة. أولى هذه العمليات كانت عملية اغتيال رفعت المحجوب. وقد تلى عملية إغتيال المحجوب عدة عمليات داخل القاهرة مثل إغتيال فرج فودة في يونيو ١٩٩٢ وما أعقبها من عمليات مثل ضرب السياحة والإستثمار والتوسع في الإغتيالات ضد كبار رجال شرطة وغيرها تمت هذه الأعمال جميعها خارج نطاق قاعدتي "العنف المنضبط" و"التخصص الجغرافى". ووفقا لإعترافات المتهمين فى هذه القضايا فقد جرى التخطيط والتنفيذ من قبل القيادة المركزية للجناح العسكرى. فى عملية إغتيال المحجوب كانت العناصر المنفذة من محافظات مختلفة منها (المنيا، الفيوم، أسبوط، سوهاج، الجيزة). والنتيجة التى نستخلصها هى أن عمليات العنف التى تتم ضد مسئولين كبار فى العاصمة تكون من مسئولية القيادة المركزية للجناح.

هذا الوضع التنظيمى المعقد للجناح العسكرى، الذى يعمل على مستويين: عنقودى حيث هناك خلايا تعمل بصورة محلية فى المحافظات التى تتعرض لضغوط أمنية، ومركزى حيث تدار عمليات عنف ضد قيادات ورموز منتقاة، أربك إلى حد كبير الأجهزة الأمنية وظهرت هذه الأجهزة عاجزة عن ملاحقة هذه الضربات الواسعة والممتدة جغرافيا.

^٧ تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بعنوان "المنحة الطائفية فى ديروط" مجموعة تقارير المنظمة المصرية عام

وخلال الفترة التي بدأ فيها الجناح العسكري العمل بصورة مركزية ومحلية إرتفع عدد القتلى من الشرطة مقابل إنخفاض عدد الضحايا برصاص الشرطة لأول مرة منذ عام ١٩٨١ فى أحداث المنصة الشهيرة. قتلت الجماعة ٢٧ شخصا من ديسمبر ١٩٩١ إلى يونية ١٩٩٢ فى حين كان عدد القتلى على يد الجماعة فى عام ١٩٩٠ فى ذات الفترة اثنين فقط. كذلك إرتفعت نسبة القتلى نتيجة أعمال تصفية جسدية مباشرة والتي إضطلعت الجماعة الإسلامية بالنصيب الأوفر من المسئولية عنها. فى عام ٩٠ سقط على يد الشرطة (٢٠ ضحية من ٢٢) أى بنسبة ٩٥٪، خلال عام ١٩٩٢ كان للإسلاميين الدور الأول فى عمليات التصفية الجسدية حيث تتحمل نحو ٩٥٪ من هذه الأعمال.^٨

السياحة والإستثمار

زاد من إرتباك أجهزة الأمن قيام الجماعة الإسلامية بأعمال عنف ضد أهداف جديدة لم تكن فى الحسبان، مثل الأعمال التي إستهدفت السياحة والإستثمار. وفى الواقع فإن أحداث ضرب السياحة كانت محاولة من الجماعة لوقف الهجوم الأمنى بعد أن تلقت عدة ضربات مؤثرة فى عدة مناطق، لكن هذه المحاولة أربكت الدولة وأفقدتها اتزانها لفترة ليست قصيرة إستغلتها الجماعة فصعدت من أعمال العنف.

وإذا ما عدنا إلى بداية أعمال العنف ضد السياحة نجد إنها وقعت فى أكثر حلقات الجماعة الإسلامية ضعفا حيث قامت عناصر من الجماعة فى يونية ١٩٩٢ بإلقاء عبوة ناسفة على معبد الكرنك. والجماعة الإسلامية فى قنا - حيث يوجد معبد الكرنك - كانت قد فقدت فعاليتها بعد الحملة الأمنية الكبيرة عقب إغتيال الجماعة لمخبر سرى فى إبريل من نفس العام (١٩٩٢). ولم تقدر على تحمل الضغط الأمنى منذ إبريل (إغتيال المخبر) وحتى يونية (بدء اعمال عنف السياحة)، فتساقطت القيادات سريعا فى يد أجهزة الأمن وأغلقت مساجد الجماعة، وبدأ الجناح العسكري هناك عاجزا عن الرد بفاعلية.

إن عجز الجناح إزاء الضغط الأمنى، هز صوته الزاهية فى ذهن أعضاء الجماعة الذى كان يوصف لديهم بأنه "الذراع الطويلة" للجماعة. وتكرر هذا العجز أيضا فى

^٨ تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بعنوان "العنف الدموى فى مصر" صدار فى ١٤/٩/١٩٩٢.

ديروط، حيث لم يتمكن حسبا كان مقدرا له أن يوقف الحملات الأمنية المتسارعة بعد أحداث المذبحة الطائفية التي قامت بها الجماعة في مارس ١٩٩٢ قتلوا خلالها نحو ١٤ مسيحيا. وإعتقلت على إثرها قيادات الجماعة في ديروط. وأصبح الجهاز محل تساؤل بدلا من الإعجاب والزهو الذي حظى بهما خاصة عقب عملياته "الجريئة" في حادث إغتيال رفعت المحجوب في أكتوبر ١٩٩٠ وبعد المكاسب التي حققها للجماعة الإسلامية في المحافظات، حيث إنتعش العمل العلني للجماعة في ظل حماية جهازها العسكري. وعادت الدولة - بعد عملية إغتيال المحجوب وبعض المجابهات التي قامت بها ردا على هذه العملية - إلى أسلوبها التاريخي فتركت للجماعة حرية الحركة في كافة المحافظات، وعلى الرغم من أن هذه الجماعة أعلنت في بيانات وتقريرات صحفية مسؤوليتها عن قتل المحجوب. وليس هذا فقط بل لم تلعب الدولة دورا في حماية المجتمع من عنف هذه الجماعة وخاصة أعمال "تغيير المنكر" والعنف ضد الأقباط التي عانت بتوسع مذهب.

لكن هذا النجاح الذي حققه الجناح العسكري في عملية إغتيال المحجوب عام ١٩٩٠، قابله فشل في عمليتي إسنا وديروط في عام ١٩٩٢ مما دفع الجناح العسكري في محاولة لإعادة نفوذه أن يتوجه بأعمال عنف ضد السياحة. إستهدفت هذه العمليات أحداث نوع من الضغط السياسي على الدولة لما تمثله السياحة كمصدر هام للدخل القومي في ظل الأزمة الإقتصادية الراهنة. كما إستهدفت تشتيت جهود الأمن بفتح جبهة جديدة في الصراع يحتاج تأمينها أعدادا ضخمة من قوات الشرطة، الأمر الذي يؤدي إلى خلخلة قبضة الأمن على مناطق قنا وديروط.

ولم تكن، إذن، مصادفة أن تبدأ عمليات العنف ضد السياح في محافظة قنا ثم أسيوط. وأن يتكرر الوضع في منطقة إمبابية عقب الحملة الأمنية في ديسمبر ١٩٩٢، حيث شهدت منطقة الهرم، التي يجمعها وإمبابية محافظة الجيزة، أحداث عنف ضد السياحة. وفيما يبدو فإن الجناح العسكري ظل أمينا لقاعدة "التخصص الجغرافي" حيث وقعت أعمال العنف ضد السياح في المحافظات التي شهدت توترا أمنيا بينما لم تشهد محافظات المنيا وسوهاج وأسوان أية أعمال عنف تستهدف السياح رغم اكتظاظها بهم. لكن بعد مقتل ٩ من أعضاء الجماعة في أسوان ١٠ مارس ١٩٩٣ فإنها شهدت أعمال عنف ضد السياح هناك.

لكن موقف الجماعة الإسلامية من أحداث الإعتداء على السياحة كان مثيرا للانتباه، فبعض تصريحات صادرة عن الجماعة تؤكد وبعضها ينفي مسئوليتها عن هذه الأحداث. فتصريحات المتحدث الرسمي باسم الجماعة الإسلامية والتي طيرتها وكالات الأنباء ونشرتها جريدة الوفد في ١٠ و ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣، تقر بمسئولية الجماعة عن أحداث إطلاق النار على باصات السياحة وتضع شروطا لتوقف الجماعة إعتداءاتها على السياح وهى: "الإفراج عن قيادات الجماعة المعتقلين.. ووقف للتعذيب الذى يتعرضون له فى السجون.. والسماح للجماعة الإسلامية بممارسة نشاطها فى المساجد..". لكن بيانا آخر نشرته جريدة الشعب فى ٢٣ ديسمبر عام ١٩٩٣ صادر أيضا عن الجماعة الإسلامية نفت فيه مسئوليتها عن أحداث السياحة وأن المسئولين عنها "مجموعات من الشباب صغير السن فى الجماعة الإسلامية تتصرف بشكل فردى بعد أن اعتقلت قياداتها". وطالبت الجماعة الدولة بالإفراج عن قيادات الجماعة لتتمكن من إعادة السيطرة على العناصر المسئولة عن أحداث السياحة، وأن الإعتداء على السياح ليس من سياستها.

هذه البيانات المتناقضة كانت مؤشرا على وجود صراع داخل الجماعة الإسلامية بين جناح الدعوة وبين الجناح العسكرى. ووفقا للمعلومات المتوفرة لدينا فإن قيادة جناح الدعوة والموجودة بمحافظة المنيا آنذاك، هى التى أصدرت البيان الذى نفي مسئولية الجماعة عن أحداث السياحة، وهذه القيادات سعت منذ تصاعد أعمال العنف بين الشرطة والجماعة فى أسبوط إلى تهدئة الأوضاع. حيث ترى هذه القيادات أن صراعا شاملا مع الدولة لن يكون فى صالح الجماعة الإسلامية فى هذه اللحظة، وإن أعمال العنف ضد السياح ستعجل بالصراع الشامل.

وربما يفسر هذا التحليل حالة الهدوء الأمنى التى اتسمت بها بعض المحافظات التى كان للجماعة الإسلامية تواجدا ملموسا ونفوذًا قويا فيها مثل محافظات المنيا وسوهاج وأسوان. فلم تبدأ أعمال العنف فى أسوان إلا بعد مارس ١٩٩٣، أما فى المنيا فبدأت فى ابريل ١٩٩٤ وفى مركز واحد هوملوى، بينما فى سوهاج لم تبدأ أعمال العنف حتى نهاية ١٩٩٤. نلاحظ أن المنيا لم تشهد سوى ٣ وقائع عنف من ١٠٣ حوادث عنف شهدتها مصر خلال عام ١٩٩٢، كما شهدت سوهاج واقعتين فقط وشهدت أسوان ٣ وقائع خلال نفس العام. شهد عام ١٩٩٣ - وهو عام العنف - ١٢٨

واقعة عنف، ولم تشهد المنيا وسوهاج أية أعمال عنف خلاله.^٩ في حين لم تتصاعد أعمال العنف في المنيا إلا بعد حملة الاعتقالات ومقتل عدد من أعضاء الجماعة بدءاً من إبريل ١٩٩٤.

إن مثل هذه الصراعات يتوقع حدوثها بين التيارات المستعجلة للعنف "جناح عسكري" وبين التيارات الداعية إلى تأجيله أو ضبطه كذلك فإن التوترات الأمنية تكون أحياناً عاملاً مؤثراً على ذوبان التماسك التنظيمي. وقد تكررت هذه الصراعات تاريخياً بين الجناح العلني الإخوان وجناحها العسكري (الجهاز الخاص) في فترتين: الأولى في نهاية الأربعينات عقب إغتيال المستشار الخازندار وتنجير محكمة الاستئناف وقد وصف حسن البنا القائمين بهذه العمليات بأنهم "يسوا اخوانا وليسوا مسلمين" كما تكرر صراع مشابه أثناء تولي حسن الهضيبي منصب المرشد على الجهاز السري بهدف حله أو تلجيمه في أسوأ الظروف. والثابت تاريخياً أن عملية الإغتيال الفاشلة ضد جمال عبد الناصر في ميدان المنشية والتي نفذها الجناح العسكري للإخوان لم تكن بموافقة المرشد أو الجناح العلني للجماعة.

لكن طلعت فؤاد قاسم، المتحدث باسم الجماعة الإسلامية، نفى حدوث هذه الإنشقاقات وأكد على أن "الجماعة لم تشهد أية انشقاقات أو خلافات في جميع مستوياتها التنظيمية أو الجغرافية. وعدم مشاركة بعض المحافظات في أحداث ضرب السياحة فذلك يرجع إلى أن وقت المواجهة الشاملة (!!!) لم يحن بعد، فجميع هذه الأحداث مجرد تمهيد (!!!) وبالتالي من فصلحتنا في هذه المرحلة ألا يكون هناك تضيق على كامل المحافظات التي نتواجد فيها.. أن عدم مشاركة بعض المحافظات كسوهاج والمنيا وغيرها، جاء لقرارنا الخاص داخلياً، وعدم المشاركة يأتي ضمن خطة عمل الجماعة وليس تعبيراً عن خلاف".^{١٠} لكن هذا النفي الذي جاء على لسان طلعت فؤاد قاسم، رغم عدم صحته كما سنرى، يعكس أن قيادة الجماعة وعملها أصبحت في يد قادة الخارج، إذ أن أعمال العنف ضد السياحة استمرت وعلى نطاق واسع وبدعم من قيادات الخارج رغم تبرم قيادات الجناح العلني.

^٩ حصر أجرياً من خلال جدول أعمال العنف، الواردة في التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٩٢، ١٩٩٣.

^{١٠} حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

الحالة الذهنية

توهم قادة الجماعة في الخارج أن أحداث السياحة وما صاحبها من أعمال عنف تعكس قوة وقدرة الجناح العسكري للجماعة، فقرروا - قادة الخارج - تصعيد أعمال العنف على أوسع نطاق. يفسر هذا إرسال مجموعات متتالية من عناصر الجماعة من بيشاور لتنفيذ سياستهم في تصعيد أعمال العنف. لقد كان الشعور الطاغى لدى هؤلاء القادة بأن الدولة تعاني من ضعف وأنه يمكن إسقاط النظام الحاكم تحت ضغط ضربات السياحة المتتالية. وفي هذا السياق استمرت أحداث العنف ولم تقتصر على السياحة فقط بل إمتدت إلى الإستثمارات حيث شهدت القاهرة وأسيوط ١٠ أعمال عنف ضد هذه البنوك. لقد جاء هذا التنوع في أعمال العنف بأوامر مباشرة من قيادات الجماعة في الخارج وخاصة في أفغانستان آنذاك وأعلن المكتب الخارجي للجماعة الإسلامية من مدينة بيشاور على الحدود الأفغانية "لباكستانية في بيان معنون "الرصاص بالرصاص قصاص" أن الأهداف القادمة لأعمال العنف هي الاستثمارات "المصرية والعربية والأجنبية". ودعا البيان "المستثمرين المصريين والعرب والأجانب إلى إنهاء إستثماراتهم في أقرب وقت" وطالب "الدول العربية والأجنبية أن تطلب من رعاياها في مصر مغادرتها فوراً..". وقد أذاع هذا البيان الـ B.B.C ووكالة رويتر في ٥ مارس ١٩٩٤..

تصاعد دور القيادة العسكرية في الخارج

لم يكشف حادث إغتيال رفعت المحجوب فقط التطور في القدرات العسكرية للجماعة الإسلامية، إنما كشف أيضاً بروز دور قيادات الجماعة المعروفين باسم "الإخوة الكبار" والموجودين في أفغانستان، وسنلاحظ بعد قليل أن دور قيادة الخارج من خلال إدارة العمليات المركزية للجناح العسكري كان على حساب قيادة الجناح العلني في الداخل. كما أن مستوى تصعيد العنف في التسعينات كان وفق خطة وضعتها هذه القيادات، فأغتيال المحجوب لم يكن سوى البداية.

قرر قادة الجماعة الإسلامية في بيشاور إغتيال رفعت المحجوب رداً على إغتيال أجهزة الأمن المصرية للمتحدث الرسمي للجماعة الإسلامية الدكتور علاء محيي الدين. وكشفت إقرارات المتهمين في قضية إغتيال المحجوب عن دور قادة الجماعة الإسلامية في أفغانستان. حيث أقر المتهم الرابع في هذه القضية، محمد النجار بأنه

ومعه المتهمون علاء نصر ومحمد صلاح وممنوح على يوسف شاركوا فى عملية الإغتيال بعد أن تلقوا تدريباً فى معسكر الجماعة الإسلامية فى أفغانستان. وإن قادة الجماعة هناك كلّفوهم بهذه العملية رداً على إغتيال الدكتور علاء محيى الدين. وتمثل عملية إغتيال المحجوب أول محاولة لقادة الجماعة فى بيشاور لتنفيذ عملية عنف داخل مصر، فلم تكن أجهزة الأمن حتى هذا التاريخ على علم بدور هؤلاء القادة أو أسمائهم أو أماكن تواجدهم.

كما كشفت المعلومات عن أن هؤلاء القادة يشكلون محكمة شرعية تتعقد هناك فى بيشاور وتقرر أعمال العنف والأهداف المنتقاة. وتتشكل هذه المحكمة من ثلاثة هم: محمد شوقى الإسلامبولى وطلعت فؤاد قاسم المتهم الحادى عشر فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ وعبد الآخر حماد، وهومن كبار الدعاة فى الجماعة الإسلامية وله كتب عديدة توضح فكر الجماعة. بعد أن تصدر هذه المحكمة قراراتها، يأتى دور المسؤولين العسكريين للتخطيط لأعمال عنف وهم: رفاعى أحمد طه، هارب منذ قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ وهو أول من أسس الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية فى مصر. وثانى المسؤولين العسكريين هو محمد حمزة، هارب أيضاً من قضية الجهاد ويعد نائب المسئول العسكرى الأول للجماعة. بعد ذلك يأتى دور القيادة العسكرية فى الداخل - مصر - حيث تولى هذه المسئولية طلعت ياسين همام، والأخير يتولى الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية منذ هروب رفاعى أحمد طه، وكان دائم التنقل بين محافظات مصر المختلفة وبين بيشاور والسودان وكان بالنسبة لأجهزة الأمن المصرية محض شبح صعب المنال إلى أن قتل فى إبريل عام ١٩٩٤.

وقد أصدرت المحكمة العسكرية أحكاماً بإعدام جميع أعضاء المحكمة الشرعية والمسئولين العسكريين - فيما عدا عبد الآخر حماد - فى نهاية عام ١٩٩٢ فى قضية "العائدون من أفغانستان".

لقد كان ملاحظاً أن هذه القيادة لاتضع "الببيض فى سلة واحدة"، بمعنى إنها لا ترسل جميع العناصر الموجودة لديها مرة واحدة. فعقب إعتقال مجموعة "العائدون من أفغانستان" فى أغسطس ١٩٩٢ بعثت بمجموعة "القصاص العادل" خلال عام ١٩٩٣،

^{١١} تنشر مجلة المرابطون (لسان حال الجماعة الإسلامية ولقى تصدر فى بيشاور) الأحكام المتعلقة للمحكمة لشرعية ومنها مثلاً ما نشرته فى حلقات مختلفة من حيثيات الحكم على وزير الداخلية عبد الحليم موسى. الأعداد ٩ و ١٠/ ١١ و ١٢.

وبعد إعتقال هذه المجموعة الأخيرة بادرت بإرسال مجموعات أخرى، وهو ما يعكس أن قيادات الخارج تريد أن تحافظ على معدل ثابت من أعمال العنف من خلال إرسال مجموعات متتالية.

ومن الناحية التقنية نلاحظ في أعمال العنف التي وقعت خاصة في عام ١٩٩٢ وما بعدها إستخدام مادة "تى. إن. تى" شديدة الانفجار مع جهاز "تايمر" لضبط وقت انفجارها مثل محاولات ضرب البنوك. وكان هذا الأسلوب مؤشرا على القدرة التسليحية للجناح العسكرى، والذي جرى إمداده بطاقات بشرية مدربة وأموال قادمة من بيشاور ومن قادة الجماعة فى الخارج. وفى سياق الحالة الذهنية التى أصابت قادة الجماعة فى الخارج حول نصرهم الوشيك على نظام (الحكم الضعيف)، تصاعد دورهم الإعلامى وشهدت تلك الفترة التى بدأت مع النصف الثانى من عام ١٩٩٢، سيلًا من البيانات التى أرسلت لوسائل الاعلام بخصوص أعمال العنف من قبل الجماعة (٢٧ بيانًا فقط أمكن حصرها) بهدف الضغط الإعلامى خارجيا وداخليا. ولقيت هذه البيانات تغطية واسعة فى وسائل الإعلام خاصة الاجنبية. ويبدو أن الهدف كان إظهار ضعف النظام وعدم قدرته على التماسك فى مواجهة عمليات الجماعة ومن ناحية ثانية تأكيد قوتهم العسكرية أمام المواطنين بالإعلان عن أعمال العنف التى يرتكبونها. وقد لوحظ على هذه البيانات تكرار تعبيرات تعكس بوضوح تلك الأهداف، منها مثلا قولهم "قامت مفرزة من قواتنا المسلحة بعدة عمليات.." أو "تمكنت مفرزة من مجاهدى العاصمة من زرع قنبلتين..".

عكست هذه المؤشرات بوضوح تحولا طرأ على حركة الجماعة الإسلامية، فبدلا من الضغط على النظام لتخفيف قبضة الأمن فى بداية أعمال ضرب السياحة أصبح واضحا أنها تسعى لكى تكون بديلا للحكم القائم وأنها تهدف لإسقاطه، تحت تأثير الحالة الذهنية التى أصابت قادة الجماعة فى الخارج.

عودة لإستراتيجية "حركة الجهاد"

نجد صدى هذا التحول فى فكر الجماعة عند "حركة الجهاد الإسلامى" عبر مستويين:

الأول: بدء مناقشات حول وحدة تنظيمى "الجماعة الإسلامية" و"حركة الجهاد الإسلامى" بهدف إنجازها سريعا. أكد ذلك رسالة من عبود الزمر أحد رموز حركة

الجهاد، وكرم زهدى أحد قادة الجماعة من داخل سجن طرة تطالب كوادر التنظيم بضرورة العمل المشترك. وأكد ذلك أيضا طلعت فواد قاسم، المتحدث باسم الجماعة، في مقابلة أجريتها معه في الدنمارك في سبتمبر ١٩٩٣. قال قاسم: "أن هناك محاولات متعددة من أجل الوحدة وبذلنا جهود عديدة، وقطعنا شوطا كبيرا في هذا الصدد".^{١٢} وعلى ذات المنوال أكد أيمن الظواهري في حديث صحفى: "هناك حديث عن التوحيد بين الجماعات ذات الثقل وكيف يمكن أن يصلوا إلى وحدة العمل الإسلامى".^{١٣}

الثانى: أن السعى للوحدة من قبل تنظيمى تيار الجهاد رغم إختلافهما فى أسلوب العمل يعكس فى تقديرنا إقتناع حركة الجهاد بأن أعمال العنف التى قامت بها الجماعة ستؤدى إلى إنهيار نظام الحكم. وفى هذا السياق قررت حركة الجهاد أن تشارك بفاعلية فى أعمال العنف بدءا من عام ١٩٩٣ ولأول مرة منذ عام ١٩٨١. ونفذت عمليات عديدة أبرزها محاولات إغتيال رئيس الوزراء د.عاطف صدقى ووزير الداخلية حسن الألفى التى أعلنت مسئوليتها عنهما.

إن مشاركة حركة الجهاد فى أعمال العنف كان يعكس نفس "الجالة الذهنية" التى أصابت قادة الجماعة الإسلامية بأنهم على وشك الإستيلاء على الحكم وجاءت أعمال العنف من قبل الحركة تعبيراً عن إستراتيجيتهم الرامية الى خوض معركة شاملة ضد الحكم بهدف إسقاطه وليس القيام بأعمال محدودة أو أعمال عنف ضد مواطنين أو أقباط وغيرها التى كانت مثارا للإنتقادات التى وجهتها حركة الجهاد والجماعة الإسلامية.

فى هذا السياق جرى تكليف أبرز خلايا حركة الجهاد الإسلامى وهى "طلانغ الفتح" بالمشاركة فى أعمال العنف، وقد ضمت هذه الخلايا نحو ٧٠٠ شخص. ونجد فى إعتراقات المسئول الأول عن خلايا "طلانغ الفتح" بعد القبض عليه، ما يؤكد صحة تحليلنا القائم على إن "حركة الجهاد" رأت فى أعمال العنف التى قامت بها الجماعة الإسلامية ورد فعل الدولة تجاهها أن الدولة تعاني من حالة ضعف ومن ثم فإن المشاركة فى أعمال العنف بجانب الجماعة الإسلامية من شأنه التّعجيل بوقوع تغيير جبرى.

^{١٢} حوار لباحث مع طلعت فواد قاسم

^{١٣} حوار مع د. أيمن الظواهري.

لذلك فإن "حركة الجهاد" - وفقا لإعترافات قائد "طلائع الفتح" - أجرت تعديلا على جوهر إستراتيجيتهم للإستيلاء على الحكم للتعامل مع الواقع الجديد الناجم عن أعمال عنف الجماعة الإسلامية. يتمثل هذا التعديل أساسا فيما يتعلق بتركيز التنظيم على عملية اختراق المؤسسة العسكرية التي جرى التأكيد على أهميتها، وعلى الرغم من أن الحديث عن هذا الاختراق يتردد منذ سنوات طويلة مضت فإن هذه المسألة ظلت نظرية الى حد كبير، حيث لم يتمكن التنظيم من تجنيد عدد يعتد به من العسكريين. لكن حتى على المستوى النظري جرى تعديل، فما هي مبررات ذلك.

يقول عبد الحميد حب الله المتهم الأول في قضية طلائع الفتح: "كان عندى نية لضم عسكريين إلى الجماعة - طلائع الفتح - بإعتبار أن العسكريين قطاع من المجتمع لابد ان يكون له دور كبير فى التغيير على أساس أن الجيش له صفات الفئة المنظمة المدربة وهو ما يتفق مع توجه الجماعة العسكرية أى خط الجهاد لتغيير نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية (٠٠٠) لكن طبيعة عمل الضباط والقيود التى تحوطهم من بعد أماكن عملهم عن المدينة، يجعل من العسير قيام تنظيم عسكري فى الجيش بدون كشفه (٠٠٠) لذلك فلابد لى لى نضم عسكريين إلى صفوف الحركة الإسلامية أن تكون نفسها أثبتت إرتفاع مستوى أدائها العملى".

وهذا الإرتفاع فى الأداء سيكون عبئ على المدنيين فى التنظيم كما يرى عبد الحميد حب الله من خلال ممارستهم لأعمال عنف واسعة النطاق، لذلك قرر قائد "الطلائع" عدم ضم العسكريين حتى يحين "لحظة الحسم" وهى لحظة الثورة الإسلامية.. ووفقا لإعترافات عبد الحميد حب الله فإن لحظة الحسم سيسبقها "شن حرب عصابات مضغوطة من الناحية الزمنية ومنقاة من ناحية الضربات النوعية المكثفة وذلك يحقق عدة فوائد لإهدار هبة النظام والتحريض على الثورة ضده واستنفار كافة القوى المناوئة للنظام ومحاولة جذبها لصفوف الثورة (..) بعد ذلك وأيضا فى خلال فترة حرب العصابات يتم إشعال شرارات التمرد الجماهيرى عن طريق البيانات الثورية والتحريض على الإضرابات والتظاهرات وسائر وسائل المقاومة الشعبية ويكون توقيت ذلك موازاً لتوقيت حرب العصابات".^{١٤}

^{١٤} انظر تحقيقات نيابة امن الدولة مع المتهم الأول فى قضية طلائع الفتح الجزء الأول.

ويضيف حب الله: "عند الوصول إلى اللحظة المناسبة التي يكون قد تحقق فيها عدة أشياء على المستوى الشعبي يكون هناك شعور جارف ويقينى أن هناك ثورة قائمة ويكون هناك تجاوب كبير مع أهدافها ومبادئها (..) وبالنسبة للقوات المساندة للنظام يكون قد تكون فريق أصبح من الناحية العملية مؤيد للثورة وفريق متخاذل عن مقاومة الثورة أو سلبى وفريق ثالث وهو المساند للنظام يكون قد وصل لقناعة تامة بأن النظام ساقط لا محالة وأنه ينبغي أن يتخلى عن مناصرته (..) وعند توافر هذه الظروف من الناحية الشعبية ومن ناحية القوات المساندة للنظام ومن ناحية الدول المؤيدة له تكون قد حانت اللحظة المناسبة للتحرك الحاسم والذى يأخذ فى هذه المرحلة شكل تحرك مفاجئ وموسع يستهدف الركائز الأساسية لنظام الحكم".^{١٥}

ويؤكد عبد الحميد حب الله على أن التنظيم كان فى حاجة إلى تدبير سريع لمصادر تمويل ومصادر التسليح وكان التفكير أن يتم التمويل من خلال عمليات السلب للحصول على السلاح والذخيرة من خلال سلب مخازن الشرقية والقوات المسلحة وهو ما كان مقدرا فى عملية الكيلو ٤,٥ "وهذه العملية تتلخص فى أن التنظيم من خلال عضو فى أحد الكتائب العسكرية سيقوم بهجوم على مخازن الذخيرة فيها".^{١٦}

ويضيف حب الله: "أما الأمر الثانى فهو أمر لم يكن بالنسبة لى محدد المدة وهو موضوع تجميع وأنهاء الخلافات بين الفصائل المختلفة فى الحركة الجهادية وأقصد بها فصائل الجهاد والجماعة الإسلامية وإذا تحقق الأمر ان فإن المرحلة التمهيدية التى تسبق لحظة الخروج تأخذ لها حوالى سنة تقريبا حيث يتم خلالها مرحلة حرب العصابات على المحاور المشار إليها بالإضافة لتحريك الثورة الشعبية من خلال البيانات والتظاهرات والعصيان المدنى وعند اللحظة المناسبة التى ذكرتها يتم تنفيذ مخطط الحسم".^{١٧}

أن هذه المقطعات الطويلة توضح، بما لا يدع للشك مجالا، أن تنظيم حركة الجهاد من خلال "طلائع الفتح" كان على قناعة تامة بأن تصعيد أعمال العنف أو ما أسماه بحرب العصابات سيمثل تمهيدا للحظة الحسم، كما يوضح أن التنظيم قد عدل من رواه

^{١٥} نفسه المصدر.

^{١٦} نفسه المصدر.

^{١٧} نفسه المصدر.

فيما يتعلق بالتركيز على تجنيد العسكريين "لإلحاق" بتصاعد الأحداث الناجمة عن عنف الجماعة الإسلامية التي رأى فيها بداية لإنهيار الدولة، كذلك فإن هذا التنظيم سعى سريعا لحل خلافاته مع الجماعة الإسلامية لتوحيد الجهود من أجل ما أسماه "الثورة الإسلامية". لذلك وحسبما أكدت إعلانات قادة طلائع الفتح، فإن حركة الجهاد الإسلامي - وعلى غير عاداتها منذ أوائل الثمانينات - شاركت في أعمال العنف خلال عامي ٩٣ - ١٩٩٤ وأصدرت البيانات التي طمحت من خلالها التمهيد لتحريك "الثورة الشعبية". وفي هذا السياق صدر عن حركة الجهاد خلال العامين الماضيين (٩٣ - ١٩٩٤) بيانات تدعو الناس إلى التحرك ومقاومة الدولة. تأثرت الخطة، التي أوردنا أبرز ملامحها، إلى حد كبير بكتابات ماو تسي تونج القائد الصيني الشهير. كما يقول عبد الحميد حب الله "أن كتابات ماو كانت تدرس في خلايا "طلائع الفتح". على الرغم من ذلك فإن سذاجة الخطة تكمن أساسا في التصور المثالي "لطلائع" بأنها قادرة - من خلال نحو (٧٠٠) شخص من المدنيين - على شن حرب عصابات تؤدي إلى تحريك الشعب وتنفذ نظام الحكم ومؤسساته تماسكها، ناهيك عن إن مثل هذه الحروب تحتاج إلى جغرافية ملائمة كالأحراش كما في الصين أو كوبا، وهو أمر بالبداية تفتقده مصر.

لقد كان الشعور السائد لدى قادة "حركة الجهاد" وخلاياها المختلفة، أن لحظة إقترابهم من السلطة قد حانت فأسرعوا بالمشاركة في أعمال العنف التي رأوا فيها تمهيدا للثورة. أن هذه "الحالة الذهنية" أصابت قادة تيار الجهاد بإستثناء قلة في بعض المحافظات تمثلت في قيادي جناح الدعوة للجماعة الإسلامية في المنيا (أسامة حافظ) وسوهاج (صلاح هاشم). ففي مقابلتى مع طلعت فؤاد قاسم نهاية عام ١٩٩٣ والتي تزامنت مع تصاعد العنف، لاحظت بوضوح ثقة مبالغا فيها وبرهن الواقع حاليا على أنها كانت بدون أساس. قال طلعت قاسم عن توقعاته للمستقبل القريب: "لقد دخل الصراع بيننا وبين النظام في مراحل التصاعدية التي ستؤدي إلى زوال هذا النظام (..) فعلى المستوى الأمنى رغم الإعتقالات الواسعة والمحاكم العسكرية التي أصدرت أحكاما بالإعدام على عشرات من أعضاء الجماعة الإسلامية وشيوع التعذيب في السجون، فلم يتمكن النظام من تحقيق تقدم يذكر (..) وعلى الرغم من أن المواجهة الشاملة لم تبدأ بعد فمازلنا في المرحلة التمهيدية للصراع فإن النظام لم يتمكن من حسم موقع واحد لصالحه، فالمعركة التي بدأت في ديروط عام ١٩٩٢ لا تزال مشتتة حتى الآن - ١٩٩٣ - رغم التواجد الأمنى المكثف والإستعانة بقوات العاصمة (..) إن التفوق

العسكري كما هو واضح لصالحنا (..) فنحن لنا تولد في ١٨ محافظة ولم نبدأ بعد. وعلى المستوى السياسى فالنظام يعانى من أزمات سياسية حادة خارجيا وداخليا وإقتصاديا فقد أدت ضربتنا لقطاع محدود هو السياحة إلى تشديد الأزمة الإقتصادية على النظام (..) وكما نرى فإن منحنى الجماعة الإسلامية فى صعود بينما منحنى النظام فى هبوط وهو ما يبشرنا بسرعة زواله".

ويضيف طلعت فؤاد قاسم: "ما يحدث الآن - عام ١٩٩٣ - من صراع مع النظام هدفه إستنزاف النظام قبل المواجهة الشاملة (..) وليس كما يتوهم البعض أعمال إحتجاجية، فلننا حركة إحتجاج أو معارضة محدودة، نحن جماعة بديلة للنظام.."^{١٨}

ذات الرؤية التى عبر عنها المتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية والتى عبرت عن "حالة ذهنية" ترى قرب سقوط النظام نجد صداها عند حركة الجهاد الإسلامى، ففى حديث مع أيمن الظواهرى نهاية عام ١٩٩٣ أكد على أن "ما يحدث فى الصعيد هو إنتفاضة شعبية إسلامية تحاول الحكومة أن تتكتم أخبارها" حيث كان حديثه منصبا على أحداث العنف التى شهدتها محافظات وجه قبلى فى عام ١٩٩٣. وفى موضع آخر نرى هذه "الحالة الذهنية" على نحو واضح وصريح، حين أكد أيمن الظواهرى أن النظام سوف يسقط "دفعه واحدة، كما يسقط البيت الذى تأكلت أعمدته، وإنهارت جدرانه وسوف يتصاعد الإنهيار النفسى داخل صفوف النظام كما تتصارع المتواليات الهندسية، ونتوقع أن يحدث هذا بأسرع مما يتوقع المراقبون نظرا للفساد الشديد والوهن المنتشر فى صفوف النظام.."^{١٩}

لقد كانت "الحالة الذهنية" السائدة لدى قادة تيار الجهاد فى الخارج أو أقرانهم المعنيين بالعمل العسكرى فى الداخل، هى أن تصعيد العنف سيكون تمهيدا لإنهيار نظام الحكم الذى يعانى من حالة ضعف شديدة. لقد ساعد الحكم على تأكيد قناعة تيار الجهاد بأنه على وشك الإستيلاء على الحكم.. ولكن كيف تم ذلك؟

^{١٨} حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

^{١٩} حوار مع أيمن الظواهرى

كما أوضحنا من قبل تفصيلا إن أولى عمليات ضرب السباحة في قنا وأعمال العنف ضد الشرطة في ديروط بأسبوط خلال عام ١٩٩٢ كانت تهدف إلى الضغط على النظام لتخفيف قبضته الأمنية على مواقع الجماعة هناك، وهى أعمال كما رأينا تعكس حلا أخيرا وإنتحاريا لدى قادة الجناح العسكري لحماية العمل العلني للجماعة الذي عصفت به أجهزة الأمن. لكن إرتباك المؤسسة الأمنية التي أصبح رجالها هدفا لعمليات إغتيال منظم في بعض المواقع، أدى إلى توقف محدود في العمليات والملاحقات الأمنية لعناصر هذا الجناح في تلك المواقع المشتعلة. وفي الواقع لم يكن هذا التوقف ناجما فحسب عن تساقط ٥٧ من رجال الشرطة في الفترة من يونيو ٩٢ - ديسمبر ١٩٩٢ في أسبوط وحدها، إنما أيضا ولید إرتباك في المستويات العليا للمؤسسة الأمنية، بل وإرتباك دوائر مؤسسة الرئاسة ذاتها.

في سياق هذا التحليل أكد الدكتور على الدين هلال على أن "الحكومة المصرية أو الدولة في قيادتها العليا، ظلت مترددة تراوح نفسها ما بين فبراير، يوليو، وأغسطس (١٩٩٢).. هل تأخذ القرار بالمواجهة الشاملة أم لا..".^{٢٠} أن هذا التردد، أو التوقف عن مواجهة عنف الجماعة الإسلامية يتضح بصورة صريحة فيما عرف "بلجنة الوساطة" التي تشكلت في ذات الفترة من علماء دين وبعض مستشاري الحكم، بهدف الوصول لإتفاق مشترك بين الدولة والجماعة الإسلامية من أجل وقف أعمال العنف. لقد إجتمعت هذه اللجنة مرارا بوزير الداخلية عبد الحليم موسى وبموافقة دوائر الحكم العليا. ومما يؤكد موافقة دوائر الحكم العليا على هذه اللجنة هو مشاركة السيد أحمد فراج، المستشار الإعلامي لرئيس الوزراء، في أعمال اللجنة. هذا على العكس مما تردد من أن الوساطة كانت تصرفا شخصيا من الوزير دون الرجوع للقيادات العليا الأمر الذي دفع إلى إقالتة. كادت اللجنة أن تتجح في تقريب وجهات نظر الطرفين، الدولة والجماعة الإسلامية، إلا أن تشدد الأخيرة في مطالبها، التي دارت حول الإفراج عن قيادات الجماعة من السجون وإعادة مساجدها التي أغلقت أو أحيكت لوزارة الأوقاف بالإضافة

^{٢٠}د. على الدين هلال، في د. عمرو عبد السميح، المتطرفون ندوات وندوات وحجرات

إلى تعهد الدولة بعدم التعرض للأنشطة العلنية للجماعة، مقابل أن توقف أعمال العنف.^{٢١}

إن قبول فكرة الوساطة من الدولة، بغض النظر عن إنهاؤها بعد ذلك، مثل شحنة معنوية قوية لدى قادة الجماعة خاصة قيادات الخارج التي كانت منفصلة عن الواقع الحي ولا تملك معرفة كافية بالتطورات وموازنين القوى الفعلية. لقد أصبح الشعور السائد عقب بدء الوساطة والمفاوضات، والذي إستمر بعد إنهاؤها، هو الاحساس بزهو وقوة الجماعة الإسلامية تنظيميا وعسكريا. لقد تملك قادة الجماعة شعور زائف بالثقة في قدراتهم وبضعف النظام بعد أن إضطر إلى التراجع عن مواجهة الجماعة الإسلامية والموافقة على دخول في مفاوضات معها.

وفي ضوء قناعة قادة الجماعة بأن النظام ضعيف وأن تراجعهم عن الوساطة كان لضغوط من الخارج (..) شاعت "الحالة الذهنية" لدى هؤلاء القادة بأن تصعيد أعمال العنف بكل القوة المتاحة من شأنه التعجيل بسقوط النظام. لذلك بعثت الجماعة بأعز قيادتها العسكرية (طلعت ياسين همام) لبدء العمليات من الداخل، وكذلك بعثت بموجات متتالية من عناصرها التي تلقت تدريباً عسكرياً راقياً في الحروب الأفغانية، ونشطت مصادر التمويل للعمل العسكري داخلها. من ناحية ثانية جرت إتفاقات سريعة وعاجلة للتنسيق بين الجماعة وحركة الجهاد - ثاني أكبر فصائل تيار الجهاد - للمشاركة في الخطة التي تبلورت بهدف تصعيد العنف وخلق حالة من الفوضى العارمة. إن المتابع لوقائع العنف التي بدأت في مصر منذ نهاية عام ١٩٩٢، ١٩٩٣، والشهور الأولى من عام ١٩٩٤، يلهث في سياق محاولته لرصد أعمال العنف. فالمواجهات إمتدت لتشمل جميع المحافظات المتواجد فيها تيار الجهاد، فيما عدا المنيا وسوهاج لأسباب أوضحناها سابقاً، وانتقلت من عمليات إغتيال ضد الشرطة وخاصة المخبرين ورجال الضباط إلى عمليات إغتيال تستهدف كافة المستويات في المؤسسة الأمنية. كذلك إستهدفت العمليات رموزاً ومسؤولين في الدولة، ثم أعمال عنف ضد السياحة وتلثها أعمال ضد الإستثمار، وسبل من البيانات لتحذير الأجانب والمستثمرين للإبتعاد عن مصر بهدف تضيق الخناق، كل ذلك مع شيوع خطاب لدى تيار الجهاد بأن النصر وشيك.

^{٢١} قظر نص بيان لجنة الوساطة، مشار إليه في عمروفخافة، ملف عبدالحليم موسى، (القاهرة: دار سنكرس ١٩٩٣) ص

وعندما أفقت الدولة بعد إنهيار، أو رفض أعمال الوساطة، ونشطت في مواجهة تيار الجهاد، كان الوقت متأخراً، حيث الآمال الزائفة عن النصر الوشيك وطاغية لدى قادة تيار الجهاد. ولم يبق هؤلاء القادة إلا بدءاً من إبريل ١٩٩٤ عقب إنهيار قواتهم الضاربة إما بواسطة القبض عليهم أو مصرعهم في مواجهات مسلحة مع الدولة حيث هدأت الأمور نسبياً خاصة بعد مقتل المسئول العسكري الأول للجماعة الإسلامية، طلعت ياسين همام في نهاية إبريل الماضي (١٩٩٤)، ومصرع المسئول العسكري لحركة الجهاد الإسلامي عادل صيام في نفس الفترة. عندئذ فقط خفت حدة العنف وتوقفت بيانات الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد، وبرز للسطح خطاب بديل من داخل أوساط الجماعة يدعو للتهذبة أو يطالب بوقف ممارسات الدولة تجاههم. ولعل أبرز أمثلة هذا الخطاب البيان الذي نشرته الجماعة الإسلامية في سوهاج في إبريل عام ١٩٩٤، وهو أمر لا يخلو من دلالة فسوهاج مركز قادة جناح الدعوة الداعين منذ اللحظة الأولى قبل تصاعد أعمال العنف إلى عدم التصعيد لأن الوقت لم يحن بعد. وسنورد هنا مقتطفات من هذا البيان وهي تبين وعلى نحو صريح، إن قطاعات داخل الجماعة وخاصة قادة الجناح العلني الدعوة، يبذلون جهوداً من أجل معالجة الأزمة التي تعاني منها الجماعة والمترتبة على "الحالة الذهنية" لقادة الخارج ومسئولي الجناح العسكري، تلك الحالة التي صورت لهم أن مزيداً من العنف سيجعل "النصر وشيكاً".

إن بيان الجماعة في سوهاج يمثل بداية خطاباً سياسياً "مراجع" يتصاعد في أوساط الجماعة. والملاحظة الجديرة بالإهتمام أن العنوان الذي إتخذه بيان الجماعة هو "الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة" وهو عنوان واضح الدلالة، ويختلف عن البيانات الأخرى التي كانت تصدر من الخارج والتي كانت تتوعد الحكم وتحدث عن "مفارزها" العسكرية وقواتها المنتشرة وكأنها قوات عسكرية. كذلك فإن عنوان بيان سوهاج يتمثل إلى حد كبير مع خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وهذا الخطاب الأخير لم يترك فرصة ليؤكد على أن دعوته تتم "بالموعظة الحسنة" ونبذ العنف. يقول البيان بعد أن يعدد مظاهر العنف المؤسسي ضد عناصره في سوهاج: "... إن الجماعة الإسلامية دعت في ندوة "الإرهاب والحوار المزعوم" والتي عقدت في مسجد الجماعة بسوهاج بتاريخ ١٠/٤/١٩٩٤ إلى الحوار ونبذ للعنف (...)"، كما أن الجماعة الإسلامية بسوهاج عرضت على المسؤولين من جهات أمنية وسياسية تصعيد الأمر والاتصال بالجهات المسئولة للمساهمة في حل الصراع القائم إلا أنه لم يكن هناك أي مبادرة من

أجهزة الأمن لحل المشكلة (...) لتمهد ضرب التيار الإسلامي بها كما فعلت في أسبوط وقنا وأسوان وأخيرا المنيا (...) وإذا كنتم تحاربون من يتحدث بالموعظة والحكمة وتضيّقون عليهم فلن تسحون المجال وإلى أين تنفعون الشباب؟ فلم يعجب ذلك أجهزة الأمن فراحت تدبر المكائد والدساتر بجعلها ذريعة للاستيلاء على المساجد وإغلاقها كما تم في مساجد الجمعية الشرعية والرحمة بأسبوط والرحمن بالمنيا وغيرها من المساجد. وتضيف الجماعة بسوهاج مؤكدة نهجها الداعي إلى عدم التصعيد فتقول: "على الرغم من أنه تم القبض على أكثر من ألفين من أعضاء الجماعة الإسلامية بسوهاج (...) لم يثبت تورط أى منهم فى أية أحداث (...) وأخيرا بعد كل الذى أوضحناه بأن الجماعة الإسلامية بسوهاج وفى كل أنحاء مصر (!!) لاقتتل الصدام والعنف إنما ندعو إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة (...) فهل من مستمع لصوت العقل والحكمة؟" ٢٢

ولعل البعض يتصور بأن هناك تناقضا فى التحليل الذى طرحناه والذى يميز قيادة الجناح العلنى وبين الجناح العسكرى ومعهم قيادات الخارج، ازاء تصاعد أعمال العنف فى المنيا منذ منتصف عام ١٩٩٤. ولكننا نرى أن العنف الذى تمارسه الجماعة فى المنيا هو عنف تقليدى دأبت الجماعة على القيام به بدعم وموافقة الجناح العلنى. ويتمثل هذا النوع من العنف فى القيام بأعمال ضد الدولة حال قيام الأخيرة بمنع العمل العلنى للجماعة بهدف تخفيف هذا الضغط الأمنى أى أن العنف الممارس حاليا هو إمتداد لمنطق عنف سائد لدى الجماعة وهو "العنف من أجل الردع"، ونلاحظ فيه إستمرار كلا القاعدتين اللتين ميزتا عمل الجناح العسكرى محليا، وهما "العنف المنضبط" و"التخصص الجغرافى". أى يتركز العنف فى مركز واحد فقط من مراكز عديدة للجماعة نفوذ فيها، هو مركز "ملوى" دون مشاركة المراكز الأخرى. كذلك نلاحظ غياب التغطية الإعلامية، التى كانت ملاحقة دوما لأعمال العنف التى بدأت مع عام ١٩٩٢ من خلال بيانات قادة الجماعة فى الخارج، حيث إنتهى الأمر بمصرع قادة عسكريين كبار منهم طلعت ياسين. باختصار فإن العنف الذى تشهده المنيا حاليا هو عنف يهدف إلى "وقف" أجهزة الأمن عن ملاحقة الجماعة هناك، وليس بهدف إسقاط الحكم. إن الشواهد الظرفية تؤكد إنخفاض معدلات العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٤،

٢٢ بيان للجماعة الإسلامية، تم توزيعه فى سوهاج فى مايو ١٩٩٤

فلم تشهد القاهرة حادث عنف مؤثر، كذلك إختفى العنف فى عدة محافظات مثل بنى سويف، الفيوم، أسوان، قنا، وهناك وقائع محدودة فى أسيوط. هذا الإنخفاض يؤكد على أن تيار الجهاد قد أصيبت قدراته التنظيمية والعسكرية فى مقتل، ولم يعد قادرا على الرد بصورة إيجابية. ولعل أوضح مثال على ذلك هو إنعقاد مؤتمر السكان فى القاهرة التى إستقبلت آلاف المدعوين الأجانب دون أن يتمكن تيار الجهاد من تعكير صفو الهدوء.

بالإضافة إلى إنهيار قدرات تيار الجهاد عن القيام بأعمال عنف، فأنه من المتوقع أن تكون "الحالة الذهنية" قد تبددت. لكن هل يعنى ذلك أن تغيرا فى أساليب عمل تيار الجهاد سيطرأ عليها نتيجة هذا الفشل؟ وهل سيتخذ هذا التيار منحى آخر عبر إعماده على الحركة الجماهيرية بدلا من الميليشيات المسلحة أو الإعداد العسكرى؟ هل معنى نجاح الدولة فى إضعاف تيار الجهاد، إختفاء العنف الدينى فى المستقبل؟. هذه الأسئلة وغيرها لا يزعم أحد أن لديه إجابات واضحة عليها.

الجداول

جدول رقم ١

التركيب العمري لعينة المعتقلين من تيار الجهاد والتي أعدها الباحث خلال عام ١٩٩٣

السن	العدد	%
تحت العشرين	١٤١	١١
٢٠ - ٢٤	٥١٢	٣٩,٦
٢٥ - ٢٩	٣٢٨	٢٥,٣
٣٠ فأكثر	٣١١	٢٤
الإجمالي	١٢٩٢	٩٩,٩٩

جدول رقم ٢
توزيع أفراد عينة المعتقلين من تيار الجهاد فى السجون وفقا للمحافظات التى أعدها
الباحث خلال عام ١٩٩٣

المحافظة	العدد	إجمالي عدد فى القطاع	إجمالي نسبة النسبة المئوية
" القاهرة الكبرى "	٢٨٢	٤١٠	٣١.٧
القاهرة	٤٦		
قليوبية	٨٢		
جيزة			
" بحرى ومدن القناة "	٣٣	١٥٣	١١.٨
الأسكندرية	٢٩		
الدقهلية	٥٧		
دمياط	٧		
الشرقية	٥		
البحيرة	٤		
المنوفية	٣		
كفر الشيخ	٢		
الاسماعيلية	٥		
السويس	٨		
بورسعيد			
" إقليم الصعيد "	٢٥٧	٧١٢	%٥٥.١٠
قنا	١٢٥		
الفيوم	٢١٩		
أسيوط	٤٧		
المنيا	٤٠		
بنى سويف	١٣		
سوهاج	١١		
أسيوط	١٧		
غير مبين			%١
الإجمالي	١٢٩٢		٩٩.٦

جدول رقم ٣
التركيب المهني لعينة المعتقلين من تيار الجهاد
والتي أعدها الباحث خلال عام ١٩٩٣

النسبة %	العدد	المهنة
٣٠,٢	٣٩٤	طلبة
٢٢,٩	٢٩٦	أصحاب مهن
١٢,٢	١٥٧	عمال وحرفيون
١٢,٦	١٦٣	عاطلون
٣,٢	٤٠	فلاحون
١,٩	٢٥	تجار صغار
٠,١	٢	شرطة - جيش
١٦,٦	٢١٥	غير مهنيين
١٠٠	١٢٩٧	إجمالي

جدول رقم ٤

التركيب العمري للمتهمين في قضايا عنف من عام ١٩٩١ وحتى عام ١٩٩٣

العمر	العدد	%
تحت العشرين	١٨	%٩,٢٠
٢٠ - ٢٤	٥٧	%٢٩,٢٠
٢٥ - ٢٩	٧٣	%٣٧,٤٠
٣٠ -	٤١	%٢١
غير معين	٦	%٣
إجمالي	١٩٥	%١٠٠

وكان توزيعهم على مختلف القضايا كالتالي

إجمالي	الاعتداء المقصود	الاعتداء غير المقصود	الخطف أو اختطاف	الاعتداء بأسلحة	الاعتداء بأسلحة	الاعتداء بأسلحة	الاعتداء بأسلحة	إجمالي
تحت العشرين	-	-	-	-	٨	-	١٠	١٨
٢٠ - ٢٤	٢	٥	-	١	١٤	٢	٣٢	٥٧
٢٥ - ٢٩	٦	٨	٣	٥	١٥	٦	٣٠	٧٣
٣٠ -	٢	٦	١	٢	٨	١	٢١	٤١
غير معين	-	١	-	-	٤	١	-	٦
إجمالي	١٠	٢٠	١	٨	٤٩	١٠	٩١	١٩٥

جدول رقم ٥

التركيب المهني للمتهمين في قضايا عنف من عام ١٩٩١ وحتى عام ١٩٩٣

النسبة %	العدد	الفئة
٢٥,٦ %	٥٠	طلبة
٢٦,٢%	٥١	أصحاب مهن
٢١%	٤١	عمال
٣%	٦	تجار
صفر	-	شرطة - جيش
صفر	-	فلاحون
٢٠%	٣٩	عاطلون
٤,١%	٨	غير مبين
١٠٠%	١٩٥	إجمالي

وكان توزيعهم على مختلف القضايا كالتالي

مجموع	قضية طائفة الفتح	محاكمة الاعتقال مطوفات الاعتقال	قضية حزب السياسة	محاكمة اعتقال - عاطف صناعات	اعتقال فرج قودة	العاطلون من المتقنين	الاعتقال لمجهوب	
٥٠	٢٥	٤	١١	-	-	٨	٢	طلبة
٥١	٣٣	٢	٧	٣	١	٢	٣	أصحاب مهن
٤١	٢٠	١	١٦	-	١	٢	١	عمال
٦	٥	١	-	-	-	-	-	تجار
-	-	-	-	-	-	-	-	شرطة وجيش
-	-	-	-	-	-	-	-	فلاحون
٣٩	٨	١	١٥	٥	١	٥	٤	عاطلون
٨	٣	١	-	-	١	٣	-	غير مبين
١٩٥	٩٤	١٠	٤٩	٨	٤	٢٠	١٠	مجموع

المصدر : حصر من خلال قرارات الاتهام في القضايا المذكورة .

جدول رقم ٦

التوزيع الجغرافى للمتهمين الصادر ضدهم أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢

المحافظة	العدد
القاهرة	١٠
الجيزة	٩
القليوبية	٢
كفر الشيخ	١
الغربية	١
الدقهلية	١
الشرقية	١
البحيرة	-
المنوفية	-
الأسكندرية	٤
بنى سويف	٢
الفيوم	٤
المنيا	١٠
سوهاج	٦
قنا	٣١
الأقصر	٥
أسيوط	٦
أسوان	١
غير مبن	٧
الجملة	١٠١

جملة الصعيد والفيوم ٦٥ متهم يشكلون حوالى ١٥٪ من المتهمين والقاهرة والجيزة والقليوبية حوالى ٢١٪ ويمثل وجه بحرى حوالى ٨٪ .
المصدر: نعمة جنبنة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامى؟، دار الحرية للنشر.

جدول رقم ٧
التركيب العمري للمتهمين الصادر ضدهم أحكام في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١

النسبة %	عدد	السن
٨	٨	تحت العشرين
٢٤	٢٤	٢٠ - ٢٤
٤٣	٤٣	٢٥ - ٢٩
٢٠	٢٠	٣٠
٥	٦	غير مبين
١٠٠	١٠١	المجموع

التركيب المهني للمتهمين الصادر ضدهم أحكام في قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١

النسبة %	عدد	المهنة
٢٥	٢٥	طلبة
١٨	١٨	أصحاب مهن
٢١	٢١	عمال
١	١	تجار
-	-	شرطة - جيش
-	-	فلاحون
٣١	٣١	عاطلون
٤	٥	غير مبين
١٠٠	١٠١	المجموع

المصدر: نعمة جنينة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي؟، دار الحرية للنشر.

الفصل السابع

العنف بين تيار الجهاد

والإخوان المسلمين

يمثل موقف الإخوان المسلمين من مسألة العنف أحد المحاور الرئيسية لكشف طبيعة العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وتيار الجهاد. إن الإشكالية الحقيقية التي تطرح نفسها على بساط البحث تتعلق أساسا برصد وتحليل عناصر الإستمرارية والإنقطاع، التشابه والتمايز بين جماعة الإخوان وتيار الجهاد من زوايا الخطاب السياسي والرؤية الحركية لكل منهما لمسألة العنف، وإستنادا إلى هذه العناصر يمكن أن نصل إلى مؤشرات دالة على نوعية العلاقة بين الإخوان وتيار الجهاد.

يمكننا إستكشاف طبيعة هذه العلاقة من خلال التعرض لموقفهما من نظام الحكم وإستراتيجية كل منهما لتغييره وإقامة الدولة الإسلامية، حيث يمثل موقف الفصائل الإسلامية من الحكم أهمية قصوى لإستراتيجية تحرك تلك الفصائل. فمن يرى أن الحكم مسئول عن غياب الإسلام وعن تطبيق قوانين تخالف الشريعة الإسلامية يرى أن الحكم كافر. وتقوم إستراتيجية التغيير لدى أصحاب هذه الرؤية على أساس العمل من أجل إقصاء الحاكم حتى يتسنى تطبيق شرع الله.. بينما الذى يرى أن مشكلة الإسلام تتمثل فى جهل الشعب بتعاليم الإسلام فهو يتبنى إستراتيجية مختلفة تسعى الى تغيير مفاهيم الشعب كخطوه أساسية تحظى بالأولوية قبل العمل من أجل تغيير الحكم.

لقد ظهرت ثلاثة إتجاهات بين الباحثين المعنيين بالحركة الإسلامية من حيث رؤيتهم لطبيعة العلاقة بين الإخوان والجهاد، ونرى أنه من الضروري التعرض لهذه الإتجاهات الثلاثة قبل البدء فى إستعراض الخطاب السياسى والرؤية الحركية لكل من الإخوان وتيار الجهاد فيما يتعلق بمسألة العنف.

الإتجاه الأول

يرى أن جماعة الإخوان المسلمين ترتبط بعلاقة تنظيمية غير مرنية بتيار الجهاد وأن هناك تقاسما وظيفيا بينهما حيث يلعب الإخوان دور الجناح العلنى المعتدل بينما يشغل الجهاد وظيفة الجناح العسكرى. والمقولة المركزية لأتصار هذا الإتجاه هى التقاسم الوظيفى بين المعتدلين والمتطرفين ويعد د. رفعت السعيد من أبرز هؤلاء الباحثين. يؤكد د. رفعت على أن جماعة الإخوان التى تنشط علانية لها جيش سرى

إرهابي يستند إلى هذه العلانية ويستفيد منها^١ وتلقى هذه الرؤية قبولا واضحا لدى الدوائر الأمنية في وزارة الداخلية، ففي رأى عبد الحليم موسى وزير الداخلية السابق "لا فرق بين الجماعات الإسلامية المختلفة، لأن هذه الجماعات هدفها واحد ولا فصل ولا فارق بين من يدعون عقلاء المسلمين أى الإخوان وبين الآخرين. لذلك أقول ان هؤلاء جميعا من نتائج بعضهم البعض وفي الماضي كان يوجد التنظيم السرى العسكرى والآن يوجد بإسم هذه الجماعات الإرهابية"^٢. كما يرى د. رفعت "إنه مهما حاولنا البحث عن مبررات للتمييز أو التفريق أو التمايز بين معتدل ومتطرف في الجماعات المتأسلمة فأنا في اعتقادنا نعود لنجدهم يرددون ذات الأقاويل وإنما بنغمات متفاوتة وتنوعات قد تختلف في المظهر لكنها تعود لتلتقى حول ما هو جوهرى وأساسى"^٣.

ويبدو إن تقديرات د. رفعت ومن تبنّاها من الباحثين تستند إلى أن جماعة الإخوان قد صممت عن إدانتها لفكرة إنشاء الجهاز السرى وأعمال الإرهاب التي قام بها في الأربعينات والخمسينات وأدعت في بعض الأحيان - عندما أقر قادة لها بوجود جهاز سرى فيما مضى - بأنه كان يستخدم ضد الإستعمار الإنجليزي وأعوانه في مصر. كما أن حسن البنا كان قد أنكر قيام أعضاء من الجماعة بقتل المستشار الخازندار على الرغم من علمه بمسئولية الجهاز السرى عن هذا الحادث ووصفه لمرتكبيه بأنهم ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين في بيان علنى. ويستند هؤلاء الباحثون أيضا إلى أن تيار الجهاد خرج إلى الوجود من تحت عباءة الإخوان المسلمين وأن هذا التيار يقوم بدور الجهاز الخاص في إطار التقسيم الوظيفي بين الإخوان والجهاد. وترى هذه المجموعة من الباحثين أن إعلانات قادة الإخوان المسلمين المتكررة التي تندد بالعنف لا تكون دليلا كافيا على نبذهم للعنف ويستدلون على ذلك بأن نقد الإخوان للعنف ينصب دوما على الدولة والجماعات معا. وهو ما يعنى إن ما يردده الإخوان حول رفضهم للعنف لا يدعو سوى إتباع لمبدأ "النقية" ولا يعكس حقيقة موقفهم من العنف.

وفي تقديرنا فإن هذه الأسانيد والتقديرات التي تعتبر الإخوان مساهمين في أحداث العنف سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة قد شابها قصور حاد. ويرجع ذلك إلى إن

^١ د. رفعت السعيد، صفحة من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين (القاهرة: الأمل للطباعة والنشر ١٩٩٠) ص ٩٤.

^٢ جريدة الأهرام، ١٩٩٢/٧، الصفحة السابعة

^٣ د. رفعت السعيد، قضايا فكرية العدد العاشر

الداعين إلى وجود علاقة بين الجهاد والإخوان هم - في الأغلب - خصوم سياسيون للإخوان المسلمين. لذلك نجدهم يتغاضون عن كثير من الحقائق لإمساك الخناق بالخصم، وينتزعون كلمة أو جملة من سياقها لتعطى معنى مخالفا للحقيقة وغيرها من الأساليب المعروفة. على سبيل المثال إستند الباحثون، الذين أنكروا وجود جهاز خاص للإخوان المسلمين حاليا، إلى رؤية نقديه قدمها د. عبد الله النفيس - من أقطاب الإخوان في الكويت - للبيئة التنظيمية والفكرية لجماعة الإخوان المسلمين. تضمنت هذه الرؤية نقدا حادا لغياب الديمقراطية داخل تنظيم الإخوان وحملت القياديين المسئولية جميعهم - حسب رأى النفيس - من مسئولى الجهاز الخاص فى الأربعينات. وقد إستند بعض الباحثين لهذه الرؤية التى لم تشر من قريب أو بعيد إلى الجهاز الخاص كبنية تنظيمية حالية إنما أشارت إلى تأثر قادة الإخوان بتجربتهم فى الجهاز الخاص. ورغم ذلك فإن د. رفعت السعيد يؤكد "إن الجهاز السرى أو ما سمي بالنظام الخاص مازال قائما ومتحكما".^٤ وإذا كان المصدر الذى إعتمد عليه د. رفعت السعيد فى حكمه هذا، وهو د. عبد الله النفيس، لم يشر إلى وجود الجهاز الخاص بل أشار فقط لتأثر قادة الإخوان بتجربتهم فى الجهاز الخاص يكون من المنطقى أن نستبعد هذه الرؤية لإفتقادها الدليل على صحتها. كذلك فإن القول بأن الإخوان يتبعون مبدأ "التقية" فى واقعة ما لا يصلح فى حد ذاته ليكون دليلا على مشاركتهم فى أعمال العنف أو فى دعمهم لتيار الجهاد للقيام بهذه الأعمال. فالقول بأنهم يتبعون دوما مبدأ "التقية" وأن رفضهم للعنف يعد كذبا مثل هذا القول يجعل البحث نوعا من ممارسة المستحيل لانه يصادر بكلمة واحدة إمكانية استجلاء الحقيقة.

أما فيما يتعلق بمقولة التقاسم الوظيفى فإن هذه المقولة بعيدة عن الواقع لأن تيار الجهاد ليس محض تشكيلات عسكرية، بل أن "الجماعة الإسلامية" وهى أكبر مجموعات تيار الجهاد تضم جناحين أساسيين: الأول خاص بالنشاط العلنى وينطلق فى عمله من خلال السيطرة على المساجد التى تتبع الجماعة، والثانى سرى عسكرى يقوم بأعمال عنف ضد الدولة وقطاعات من المجتمع. لذلك فإن من يردد مقولة التقاسم الوظيفى يجهل - فى تقديرنا - أن مجموعات الجهاد تقتصر نشاطها على النشاط العسكرى بل تمارس أيضا أعمالا علنية واسعة. وأقرب دليل على ذلك سيطرتهم الكاملة

^٤ لمرجع نفسه

على عدة مناطق وأحياء مثل عين شمس وإمبابة والعديد من قرى الصعيد. ويرتبط أيضا بفكرة التقاسم الوظيفي ما يستنتجه البعض بأن مجموعات الجهاد خرجت من عباءة الإخوان المسلمين، وهذا القول أيضا خاطئ. فكما أوضحنا من قبل عند حديثنا عن نشأة تيار الجهاد في السبعينات، فإن هذه النشأة كانت بمعزل عن جماعة الإخوان المسلمين، كما لم ترد إليه معلومات تشير إلى مشاركة قادة هذا التيار - خاصة هؤلاء الذين يمارسون عملهم حتى الآن - في جماعة الإخوان كما أنه لم يسبق لهؤلاء القادة الانضمام إلى الإخوان. وفي رأينا نجم هذا الخطأ أساسا من الخلط بين تيار التكفير الذي أسسه شكرى مصطفى وبين تيار الجهاد، فإذا كان شكرى مصطفى قد تأثر بأفكار سيد قطب أثناء اعتقاله ١٩٦٥ فإن قادة الجهاد لم يسبق لأى منهم اعتقاله خلال الصراعات التي دبت في أوساط الجماعة عقب صدور كتاب سيد قطب معالم في الطريق في نهاية الستينات.

لكن ومما لاشك فيه أن تيار الجهاد تأثر بتجربة النظام الخاص للإخوان المسلمين، وهو ما يتضح في تبنيه لنفس التبريرات التي استند إليها الجهاز في إغتيال الخصوم السياسيين، حيث إنتهى قادته إلى إعتبار الإغتيال غيلة من السنة النبوية. نلاحظ أيضا أن تيار الجهاد يقر بوضوح في وثائقه السرية تأثره بفكرة النظام الخاص تشير وثيقته "تطور الحركة الإسلامية" الصادرة عن تنظيم حركة الجهاد الإسلامى إلى أن الجهاز الخاص "أصبح فيما بعد اللبنة الفكرية لإنشاء التنظيمات الإسلامية التى تبنت فكرة التغيير بالقوة".^٥ لكن الوثيقة تنتقد الإخوان لأنهم نتيجة منهجهم الإصلاحى لم يستخدموا الجهاز إستخداما مناسباً والذى كان مآله الزوال. ولسنا فى حاجة إلى القول إن الإقرار بتأثر تيار الجهاد بتجربة النظام الخاص لايعنى فى التحليل الأخير الإقرار بفكرة التقسيم الوظيفي بين الإخوان والجهاد، فعلى سبيل المثال تأثرت مجموعات من تيار الجهاد - خاصة مجموعة أيمن الظواهرى - بتجربة حرب العصابات كما صاغها ماو تسي تونج ولم يعن ذلك أن هناك تقاسما وظيفيا بين الماويين والجهاد.

^٥تطور الحركة الإسلامية" من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

الإجهاه الثاني

يرى عدد من الباحثين - منهم على الدين هلال وسعد الدين إبراهيم - أن جماعة الإخوان منذ عودتها إلى العمل في السبعينات نبذت العنف والتزمت بالاعتدال. لكنهم في نفس الوقت يشيرون إلى أن جماعة الإخوان في نقدها لعنف تيار الجهاد تبدو وكأنها تخلق المبررات لقيام تيار الجهاد بأعمال العنف، فمثلا يرون أن جماعة الإخوان في موقفها من إغتيال د. فرج فودة أدانت الإغتيال ولكنها أيضا إنتقدت مواقف فرج فودة من الإسلاميين. يعد هذا من وجهة نظر هؤلاء الباحثين منهجا تبريريا للعنف تقوم بصياغته جماعة الإخوان المسلمين.^٦ هذه الملاحظة صحيحة، حيث أدان الإخوان وغيرهم من المعتدلين حادث إغتيال فرج فودة و"لكن" ساقوا مبررات عديدة لمرتكبي عملية الإغتيال. وزعموا، بأن فرج فودة كان معاديا للشرعية الإسلامية. وتلك المبررات تتشابه إلى حد كبير مع المبررات التي إستند عليها النظام الخاص للإخوان في الأربعينات في القيام بأعمال عنف ضد مصريين، وفيما يبدو فإن تأثير الجماعة بتلك المبررات كان واضحا في عملية إغتيال فرج فودة. وقد نشرت مجلة الإعتصام التي يكتب فيها عدد من قادة الإخوان المسلمين في عديدها الرابع والخامس مقالين لمهاجمة فرج فودة ووصفته "بعو الشرعية" وإتهمته بأنه "لايعرف للدين حرمة أو للفكر طهارة أو للكلمة شرفاً".^٧

وبالرجوع إلى وثائق تنظيم الجهاد السرية نجد وثيقة بعنوان "مفهوم الإغتيال في الإسلام" تشير إلى الدعوة لإغتيال من يتشدد بهجومه على الإسلام والمسلمين حتى لايتجراً غيره على أن يقول بمثل ما يقوله. نستطيع أن نرصد كذلك أن جماعة الإخوان المسلمين ساهمت في ترسيخ مفهوم استخدام العنف خاصة ضد معارضيها من "أعداء الله". يوضح محمود الصباغ أن أعمال الجهاز تركزت في محورين

١. أعمال القتال في سبيل الله وهي المعارك التي قام بها جنود الجيش الإسلامي - النظام الخاص - ضد الصهاينة في ميدان القتال بفلسطين.

^٦ على الدين هلال مشار إليه في د. صرور عبد الصميع المتطرفون ندوات ودفور وجوار ص ٢٠٥

^٧ انظر عرض لهذه الآراء في دراسة الباحث بعنوان "إغتيال فرج فودة"، القيسار، العدد ٢٢، يوليو ١٩٩٢

٢. أعمال القداء التى يقوم بها فرد أو عدد قليل من الأفراد ضد أعداء الله مباغتين لهم دون إعلان أو إنذار.

تظهر شهادة الصباغ أن عمل النظام الخاص لم يكن مخصصا لفلسطين فقط كما زعم قادة الإخوان. بل كانت هناك أيضا أعمال موجهة ضد مصريين هم عند الإخوان من "أعداء الله". قتل هؤلاء يكون مباغته وغيلة حسب تعبيرات الصباغ، والسبب فى ذلك أن هؤلاء كانوا محاربين للإسلام فى صورة محاربة جماعة الإخوان المسلمين، فالتوحد بين الإسلام والجماعة أصبح مبدأ مستقرا عند الإخوان. يقول الصباغ: "على الرغم من التزام الإخوان المسلمين بعدم القيام بأى عمل فدانى ضد إنسان مسلم مهما كان لونه السياسى إلا أولئك الذين أعلنوا الحرب على الإسلام والمسلمين فأصبحوا من المحاربين الذين يحل لجماعة الإخوان المسلمين قتلهم". بهذا المعنى يجوز إغتيال كل من ينطبق عليه صفة "المحارب" للإسلام أو للجماعة حيث لا فرق بينهما. ولتوضيح هذه النقطة يستند الصباغ إلى عدة وقائع حدثت أيام الرسول (ص) للتدليل على شرعية الإغتيال، فيورد تحت عنوان "حكم الشريعة الإسلامية فى إغتيال المحاربين من الأعداء" وقائع قتل كعب بن الأشرف وهو من اليهود. وينتهى محمود الصباغ إلى أن "قتل أعداء الله غيلة من شرائع الإسلام، وأنه من خدع الحرب فيها أن يسب المجاهد المسلمين، وأن يضلل عدو الله بالكلام حتى يتمكن منه ويقتله".^٨ ويورد الصباغ وقائع عديدة على غرار حادث كعب بن الأشرف، ليصل فى النهاية إلى ما يلى: -

"١. يجوز إغتيال المشرك الذى بلغته الدعوة وأصر على العداة والتحريض على حرب المسلمين.

٢. يجوز إغتيال من أعان على قتال المسلمين سواء بيده أو بماله أو بلسانه.

٣. يجوز التجسس على أهل الحرب.

٤. يجوز إيهاهم القول للمصلحة.

٥. يجوز أن يعرض القليل من المسلمين للكثير من المشركين.

^٨محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص (القاهرة، دار الاعضاء ١٩٨٩) ص ٤٣٣

٦. يجوز الحكم بالدليل والعلامة والإستدلال^٩.

هكذا يبرر الصباغ عمليات الإغتيال والقتل غيلة لمصريين مسلمين تحت دعوى محاربتهم للدين وباعتباره عملا تحض عليه سنة الرسول، ويشير الصباغ في هذا الشأن إلى عدة نقاط:-

١. إن عمليات إغتيال المحاربين للجماعة لاحتجاج إلى موافقة من قائد الجماعة، ففائدة النظام "كلهم قارئ لسنة رسول الله في إباحة إغتيال أعداء الله".

٢. إن صدور بيان من مرشد الجماعة ينفي فيه علاقة النظام الخاص بحوادث الإغتيال لاتمنع حسن البنا من مواصلة العمل لأن مثل هذه البيانات تصدر إبتاعا لمبدأ "التقية" الذي يجيز الكذب كخدعة في الحرب. ففي واقعة تفجير المحكمة أضطر المرشد حسن البنا كما يقول الصباغ "إلى إصدار بيانه ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين ليساعد على تخفيف الضغط على الإخوان وهو جائز شرعا في الحرب ويعد من خدعة"^{١٠}

نستطيع أن نخلص من الشهادة السابقة التي عرضنا لها عند حديثنا عن النظام الخاص أن وظيفته تتمثل فيما يلي:

١. أنه يهدف إلى حماية العمل العلني للجماعة عبر ضربات إنتقامية للحكومات أو للمخالفين لها في الرأي إذا ما هاجموا الجماعة. وفقا لأحمد عادل كامل، مسئول النظام الخاص في القاهرة آنذاك، لو أن الجماعة "سارت بقوة في مجالات الخطبة وإصدار قرارات الإحتجاج والإعتراض على الحكومات وإصطدمت مظاهراتها بالبوليس... لو أنها فعلت ذلك وليس لها نظام خاص يحميها لكانت جماعة من المهرجين"^{١١}. يؤكد هذا فكرتنا عن الدور الذي لعبه النظام الخاص لحماية الدعوة أو النشاط العلني وهو ما أكدته أيضا محمود الصباغ، ومن ثم فإن قول الإخوان بأن النظام الخاص كان مخصصا لمواجهة الإحتلال الإنجليزي والخطر الصهيوني لايمثل إلا جانباً من دوره، رغم حجمه الكبير، حيث ثبت بما لا يدع مجالا للشك من خلال وقائع العنف والإغتيال ضد مسئولين

^٩ المرجع نفسه ص ٤٣٧

^{١٠} المرجع نفسه ص ٤٥٢

^{١١} أحمد عادل كامل، التنظف فوق الحروف، ص ٣٢

حكوميين وغيرها من الوقائع فضلا عن شهادة الصباغ أن هذا الدور إمتد وشمل أيضا مصريين.

٢. إن عمليات الإغتيال غيلة والعنف وإيهام القول "الكذب" كان مبدأ مستقرا لدى الجهاز وبموافقة قادة النشاط العلني للإخوان بدعوى إستادهم إلى سنة الرسول. إلا أن هذا المبدأ كان يستخدم بإعتباره تكتيكا مرحليا يرتبط بنشأة النظام الخاص في قيامه بأعمال الإغتيال والعنف.

من خلال العرض السابق لتجربة النظام الخاص في الأربعينات نستطيع أن نؤكد أن التبريرات الدينية التي أوردها قادته لقتلهم المسلمين من "أعداء الله" ساهمت في بلورة فكرة تيار الجهاد حول الإغتيال، فقد أوردت أوراق التنظيم الخاص أن "قتل أعداء الله غيلة من شرائع الإسلام".^{١٢} وأن "من سياستنا أن الإسلام يتجاوز عن قتل المسلمين إذا كان في ذلك مصلحة".^{١٣} بهذا المعنى فإن النظام الخاص كان يبيح إغتيال كل من تنطبق عليه صفة "المحارب" للإسلام. وقد أوردت وثيقة "مفهوم الإغتيال في الإسلام" الصادرة عن حركة الجهاد الإسلامي في الثمانينات، والتي تبرر عمليات الإغتيال في ردع من يحاربون الإسلام، عددا من حوادث الإغتيال التي جرت في عهد الرسول لتدل على ذلك. كما تؤكد الوثيقة على ضرورة إغتيال قيادات الدولة بهدف إضعاف النظام وإبراز عدم الكفاءة الأمنية وتحرير الأرض من الطواغيت والأصنام المعبودة من دون الله. أما إغتيال المفكرين فهو يمهد لمسيرة الدعوة ويحقق الردع لكل من تسول له نفسه بالدعوة للأفكار العلمانية والجاهلية أو التشكيك في دين الله. وكذا نستطيع أن نؤكد أن تيار الجهاد تأثر إلى حد كبير في تبريره لعمليات الإغتيال بتجربة النظام الخاص للإخوان المسلمين وتبريراته لأعمال العنف. ولكننا نلاحظ أن جماعة الإخوان منذ عودة نشاطها أدانت بوضوح كافة عمليات الإغتيال والعنف التي قام بها تيار الجهاد، ربما فيما عدا واقعة إغتيال فرج فودة، لزعمها بأنه كان عدوا للشرعية وغيرها من المبررات. قد يكون ذلك انعكاسا لوجود تأثر لايزال قائما لدى جماعة الإخوان بالمبررات التي ساقها اسلافهم في النظام الخاص خاصة في مواجهة الأشخاص الذين يعتقدون أنهم معادون للإسلام من وجهة نظرهم.

^{١٢} راحمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص ص ٤٣٣

^{١٣} عصام حسونة، ٢٣ يوليو وعيد القاصر شهيداً، ص ٤٣

الإتجاه الثالث

يرى أنصار هذا الإتجاه وهم من الباحثين المتعاطفين مع جماعة الإخوان مثل محمد عمارة وطارق البشرى أن جماعة الإخوان المسلمين ليس لها علاقة بالعنف ولا بتيار الجهاد، وإن الجماعة أدانت بصورة صارمة أعمال العنف التى يرتكبها هذا التيار، وأرجعوا عنف تيار الجهاد إلى التأثير بأفكار سيد قطب التى قوبلت بالرفض من جانب قيادات الإخوان فى السجن. وثمة تشابه بين مايرده أصحاب هذا الإتجاه حول تأثير الجهاد بسيد قطب وبين مايرده أصحاب الإتجاه الأول، لكن الفرق بينهما يكمن فى أن أصحاب الإتجاه الثالث لا يرون قطب تعبيراً عن الإخوان ومن ثم ينفون علاقة الإخوان بالجهاد.

ومن جانبنا أوضحنا تفصيلاً خطأ الرؤية الداعية إلى إعتبار قطب أحد مفكرى الإخوان. حيث تعارضت رؤيته الفكرية مع قادة الإخوان، كما أن التنظيم الذى تولى قطب الإشراف عليه عقب خروجه من السجن عام ١٩٦٤ لم يحظ بمواقفه جماعة الإخوان. ومن ثم فإذا كان قطب قبل أن يكتب المعالم عضواً فى جماعة الإخوان المسلمين فإن ظروف تلك الجماعة والأوضاع الأمنية التى سادت عقب حظر نشاط الجماعة وإعتقال آلاف من أعضائها عام ١٩٥٤ أوضحت الخلافات الفكرية بين رؤية سيد قطب والإخوان، وهو ما عبر عنه بوضوح حسن الهضيبى مرشد الجماعة آنذاك حين أشار إلى أنه لم يكن "يعلم أن صاحب الظلال قد غير من فكر الجماعة" بناء على قراءته لكتاب معالم فى الطريق. وبالتالي فإن القول بأن تأثير بعض الجماعات الجهادية بأفكار سيد قطب دليل على التقارب الفكرى بين الإخوان والجهاد قول يتجاهل التمايز بين سيد قطب والإخوان ويقف عند مرحلة واحدة كان فيها سيد قطب أحد الأعضاء البارزين لجماعة الإخوان المسلمين.

ولكن يجب أن نشير هنا إلى إن رؤية أصحاب الإتجاه الثالث تتضمن بدورها خطأ آخر شائعاً وهو قولهم بأن المرجعية الفكرية لتيار الجهاد، خاصة فى نظرية العنف التى يتبنّاها هذا التيار، تعود إلى سيد قطب. وفى الحقيقة فإن تأثير تيار الجهاد بسيد قطب لم يتخط التأثير النفسى بإعتباره مفكراً ظل متمسكاً بأفكاره حتى وهو على حبل المشنقة. هذا التأثير لم يمتد إلى تبنى أفكاره، خاصة رؤيته الحركية فى تغيير المجتمع الجاهلى وإقامة المجتمع المسلم. حيث إعتمدت كافة تنظيمات الجهاد فكر التغيير بالقوة بناء على

القاعدة الشرعية بتغيير المنكر، بينما شدد سيد قطب على أهمية الإعتماد على الإنعزال النفسى عن المجتمع والإهتمام بالتربية الدينية للأعضاء والمتعاطفين حتى تحين اللحظة المناسبة التى يتحول فيها المجتمع من مجتمع جاهلى إلى إسلامى.^{١٤}

ومن المهم أيضا أن نشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين لم تعتد هى الأخرى بأفكار سيد قطب فيما يتعلق برأيه حول جاهلية المجتمع وتغيير الحاكم الذى لا يحكم بما أنزل الله، وإتضح ذلك خلال نهاية الستينات داخل السجون حيث دار صراع مرير بين مؤيدى أفكار قطب ومعارضيهها، وإنتهى هذا الصراع بإبعاد أو فصل كل مؤيدى قطب. نخلص من ذلك بأن سيد قطب لم يكن المصدر الرئيسى لأفكار تيار الجهاد من ناحية ولا يمثل مرجعية فكرية لجماعة الإخوان المسلمين من ناحية ثانية.

إستراتيجية التغيير عند الإخوان المسلمين

أوضحنا عبر الصفحات السابقة رؤيتنا ونقصدنا للإتجاهات الثلاثة التى تناولت العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وتيار الجهاد، وكشفنا من خلال العرض لهذه الإتجاهات أن هناك ضرورة لبحث أبعاد هذه العلاقة دون الوقوع فى شرك الخلافات السياسية أو تبنى إجابات مختصرة مثل نعم هناك علاقة بين الإخوان والجهاد أو لا ليس هناك علاقة. فالقضية تحتاج إلى مزيد من البحث حول آثار جماعة الإخوان على تيار الجهاد ودور سيد قطب الذى أوضحنا أنه لم يكن المرجعية الفكرية للإخوان أو الجهاد، ومن جهة ثانية لابد من التعرف على أثر تيار الجهاد على جماعة الإخوان ذاتها، وهذا ما سنعرضه من خلال عرض إستراتيجية الإخوان فى التغيير ومواقفها من النظام الحاكم.

تشير الدلائل إلى أن جماعة الإخوان المسلمين حددت موقفها من الحاكم الذى لا يطبق الشريعة الإسلامية على نحو قاطع، فهى ل اتحكم بكفره وتشتترط للدخول فى عضويتها الإقتناع بهذا الموقف وهو ما أوضحناه أثناء التعرض للموقف من كتاب سيد قطب فى السجون فى النصف الثانى من السيتينيات. وينعكس هذا الموقف فى الإستراتيجية التى إعتمدها الإخوان للتعبير عبر منهج متوالى الخطوات التى يحددها المرشد الراحل عمر التلمسانى فيما يلى:-

١٠. إننا نريد الرجل المسلم فى تفكيره وعقيدته.

^{١٤} ينظر فى تفصيل رؤية قطب لفصل الثانى.

٢. ثم بعد ذلك البيت المسلم.

٣. فالشعب المسلم.

٤. ثم بعد ذلك الحكومة المسلمة".^{١٥}

وهذا المنهج المتدرج نجد أصوله عند مؤسس الجماعة حسن البناء، حيث يوضح صلاح عبد المقصود رئيس تحرير مجلة لواء الإسلام - لسان حال الإخوان - ما تم إنجازه وفق هذا المنهج "لقد تمكن الإخوان من قطع شوط كبير في نطاق تغيير الفرد والأسرة، وببذل حاليا جهودنا من أجل تغيير المجتمع عبر عملنا داخل مؤسسات هذا المجتمع مثل النقابات والجمعيات والجامعات وغيرها وعندما ننتهي من ذلك نعتقد أن التغيير سيأتي تلقائيا في مؤسسة الحكم".^{١٦} ويؤكد صلاح عبد المقصود على "أن هذا المنهج يعتمد أساسا على أن التغيير سيتم من أسفل وليس من قمة النظام، فلسنا معنيين بالحكم أو الحاكم نحن معنيين أساسا بتغيير قيم الشعب".^{١٧}

هكذا فإن الفكر الاستراتيجي لجماعة الإخوان المسلمين في مسألة تغيير الحكم يعتمد على تواجد قاعدة عريضة من المؤيدين للحكم الإسلامي قبل المطالبة بتحقيق شعار الدولة المسلمة. لذلك يمكن فهم النقد العنيف الذي توجهه جماعة الإخوان لعنف تيار الجهاد. نرى أن هذا الموقف تبلور داخل جماعة الإخوان وكان أول من ساهم في بلورته المرشد الثاني للجماعة من خلال رفضه للعنف ومطالبته بالاهتمام بالتربية الإسلامية لأعضاء الجماعة والمتعاطفين معها. وتجلت رؤية الهضيبي في كتابه دعاة لا قضاة في الفترة التي تولى فيها الإرشاد حيث أبدى نفورا ورفضاً قاطعا لفكرة العنف، بل أن رفضه إمتد ليشمل "العنف المشروع" ضد المحتل الإجنبي". فعندما سنل عن رأيه في قرارات إتخاذها المؤتمر العام للطلاب ومن بينها مطالبة الحكومة بإعلان الحرب على إنجلترا وإياحة حمل السلاح لمواجهةها، إندش الهضيبي متسانلا هل تظن أن

^{١٥} عمر التلمساني، "هل للدعاة إلى الله برنامج"، لواء الإسلام، العدد الثاني، يونيو ١٩٨٧ ص ٦

^{١٦} انظر في تفصيل ذلك الفصل الأول

^{١٧} حوار أجراه فلاح مع صلاح عبد المقصود (من قيادات الإخوان المسلمين) في القاهرة في مارس ١٩٩٥

أعمال العنف تخرج الإنجليز من البلاد. إن واجب الحكومة اليوم هو أن تفعل ما يفعله الإخوان المسلمون من تربية الشعب وإعداده فذلك هو الطريق لإخراج الإنجليز".^{١٨}

إلا أن التيار السلمي داخل الجماعة تبلور أكثر على يد المرشد الثالث عمر التلمساني الذي لم يسبق له الانضمام إلى النظام الخاص. حسبما نرى في كتاباته في مجلتي الدعوة ولواء الإسلام فقد أبدى التلمساني رفضا حاسما للعنف وكان هذا الرفض قاسما مشتركا في كل كتاباته، بل أن وزارة الداخلية كانت تستعين به في وأد أعمال العنف إبان أحداث الفتنة الطائفية في الزاوية الحمراء عام ١٩٨١، كما إستعانت به في الحوارات التي أجريت مع عناصر من تيار الجهاد داخل السجون حينما نظمت ندوات حضرها عدد من علماء الدين لإقناع هذه العناصر بالتخلي عن أفكارهم. يقول التلمساني: "ولسنا نهدف إلى عنف، بدليل أنه في الخطاب الأخير للرئيس الراحل المرحوم أنور السادات قال: أنا أعرف عمر رجل سلام، ومعنى هذا إننا ندعو إلى السلام علانية وفي الخفاء".^{١٩} ويقول أيضا: "أنا أعارض فكر العنف في موافق كلها وكتاباتي، أنا إستكرت واستكرت بكل قوة العنف أو القتل أو الإغتيال وأنا قد إتهمت من الجماعات الإسلامية بموالة الحكم القائم، ولم أهتم بهذا".^{٢٠} وفي موضع آخر يقول: "الدعاة إلى الله دعاة سلم وأمان، ولا أتصور أن شابا يدعو إلى الله، وقد تمكنت الدعوة من قلبه تماما ثم يدمر ويخرب أو أن يضرب أو أن يعنف".^{٢١}

تبلورت مدرسة أو تيار التلمساني حول أهمية الإلتزام بالعمل السلمي ونبذ العنف، وأصبح لهذا التيار نجومه ومنهم مأمون الهضيبي الذي يؤكد "أن الدستور الحالي فيه من النصوص ما يسمح بإجراء تغيير بطريقة دستورية ونصل إلى التغي

ير المنشود ولوعلى مراحل وأهم شيء هو تعديل القوانين وليس الدستور".^{٢٢} وفي رأيه "إن الدستور الحالي الذي ينص على أن دين الدولة الدين الإسلامي وأن الشريعة

^{١٨} مشار إليه في أيمن الظواهري، الحصاد المر

^{١٩} المرجع نفسه

^{٢٠} عمر التلمساني، مجلة المصور، ١٩٨٧/١/٢٢

^{٢١} عمر التلمساني، مجلة الأطباء، السنة ٣١، العدد ٩٨، أغسطس ١٩٨٦، ص ٣٥، مشار إليه في أيمن الظواهري، الحصاد المر

^{٢٢} حوار مع مأمون الهضيبي، المجتمع المعني، مايو ١٩٩٤، ص ٢٣

الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع هو ما يحقق العقيدة الإسلامية بقدر كاف".^{٢٣} ولعل أبرز تصريحات الهضيبي تلك التي ربط فيها بوضوح بين سماح نظام الحكم للإخوان بالقيام بأنشطتهم علنا وبين دورهم في تحجيم عنف تيار الجهاد فيقول: "أن وجود الجماعة يمثل مصلحة للحكومة لأنها تلجأ إلينا كثيرا لضبط التيار المتطرف". ولا يتردد الهضيبي في وصف أعمال تيار الجهاد بأنها أعمال "عنف" وإرهاب "بل ويعتبر القاتمين بها من هذا التيار "مجرمين" و"مدمرين" وإرهابيين".^{٢٤}

ويمثل عصام العريان، قطب الإخوان المعروف، امتدادا لهذه الرؤية التي تسعى إلى مقرطه جماعة الإخوان ودفعها في اتجاه الأسلوب السلمي في العمل. وعلى عكس ما هو شائع في بعض بيانات الإخوان - حيث نلاحظ أنها دأبت على إدانة عنف تيار الجهاد وعنفة الدولة معا - نجد لدى العريان موقفا حاسما من مسألة العنف، ففي تعليقه على حادث محاولة إغتيال حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق قال: "إنه حادث غير مقبول مهما قيل عن أنه تصفية حسابات أو معالجة لمواقف سابقة، وهي جريمة نكراء لا يستطيع أى منصف أن يلتزم لها مبررا أو يدافع عنها".^{٢٥} من ناحية ثانية يرفض عصام العريان الزعم بأن الإخوان يستطيعون تلجيم تيار الجهاد فيقول: "أنا ضد السؤال الذي يقول إنه من الممكن إستيعاب هذه الإتجاهات، فهذا يصح إذا كان العنف عندها طارئ، لكن هذا العنف مؤسس على أفكارها وينبع من فهم خاطئ".^{٢٦} وترفض مدرسة التلمساني العنف ليس فحسب حاليا إنما أيضا مستقبلا. كذلك تظهر كل تصريحات وكتابات مؤيدى هذه المدرسة سعيهم للعمل في إطار الشرعية الدستورية، ورغبتهم في التغيير من خلال هذه الأطر الشرعية، وهذا الإتجاه يدفع الجماعة - حسبما نرى - في إتجاه مفهوم "الحزب السياسى" ويرفض العمل السرى وعلن عدم تقاربه مع تيار الجهاد ويصفه بأنه تيار "متطرف" وأحيانا إرهابى" ويشدد على عدم وجود أى تقارب فكرى أو حركى بينه وبين الجهاد.

^{٢٣} المرجع نفسه، ص ٢٣

^{٢٤} حوار مع مأمون الهضيبي، مجرعة الشرق الأوسط، ١١/٥/١٩٨٧، مشار إليه في أيمن الظواهري، الحصاد المرص، ص ٦٤

^{٢٥} عصام العريان، مجلة المجلة، العدد ٢٧٩، ١٢-١٩/٥/١٩٨٧، ص ٤٩، مشار إليه في أيمن الظواهري، الحصاد المرص، ص ٥٩

^{٢٦} مشار إليه في د. عمرو عبد السميع، المتطرفون نفوت ودفار وحوار، ص ٢٢٠

لقد مثلت إستراتيجية الاعتدال محور عمل الجماعة منذ عودتها في السبعينات لعدد من العوامل أشرنا إليها بالتفصيل في الفصل الثالث، ولكننا نلاحظ أن بعض قيادات الإخوان لا يزال لديهم نزوع في كتاباتهم نحو إستخدام القوة أو العنف. من هؤلاء القيادات مصطفى مشهور الذي يبدو أنه تأثر بدرجة ما بمشاركته في النظام الخاص للأخوان. قبل التعرض لأراء مشهور يجب أن نشير إلى أن كل الشواهد تؤكد على أن إستراتيجية الإخوان لم تتغير طوال الفترة الماضية، ولكننا نشير في نفس الوقت إلى إمكانية حدوث تغيير في هذه الإستراتيجية بناء على تطور الصراع بين الدولة وتيار الجهاد من جهة وطبيعة العلاقة بين الدولة والإخوان المسلمين من جهة أخرى وهو ما سنعرضه بعد تقديم أفكار مصطفى مشهور عن العنف وسجلاته مع تيار الجهاد. وقد إعتدنا في تحليلنا لرؤية مصطفى مشهور على عدة دراسات نشرها تباعا خلال الثمانينات. ويمكن رصد الملامح الأساسية لهذه الرؤية فيما يلي:

الدعوة للجهاد:

الجهاد في نظر الإسلاميين فريضة واجبة وهناك عشرات الأدلة المستمدة من القرآن والسنة التي تساق للتدليل على ذلك، وكما رأينا في مواضع سابقة فإن حسن البناء خصص أحد رسائله الشهيرة لموضوع للجهاد. يؤكد البناء: "الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية لنشر الدعوة، وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها".^{٢٧} لكن المشكلة الكبرى هي ما يتعلق بإستخدام الجهاد ضد الحكام المحليين دون أن يكون هناك إحتلال لبلد ما. إننا لم نجد ردا حاسما في "رسالة الجهاد" على هذه المشكلة، إلا إننا نلاحظ أن ممارسة الجماعة للعنف خلال الأربعينات تدلل على موافقة البناء على إستخدام العنف ضد الحكام.

ويأتى مصطفى مشهور ليحدد موقف الإخوان من وجهة نظره - بعد عودتهم الجديدة في السبعينات - من الجهاد والهدف منه. يقوم مشهور بتعريف الجهاد في مقدمة كتابه الجهاد هو السبيل وتتضمن الأمثلة التي يوردها حول الجهاد تعبيرات واضحة مثل "حمل السلاح" و"القتال"، وينتهى إلى طرح التساؤل الآتى: "هل الإخوان

^{٢٧} حسن البناء، رسالة الجهاد، في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء

تعبوا من المحن وألقوا السلاح وتركوا الجهاد؟! لكن سرعان ما يجيب بالنفي.^{٢٨} ثم يعود ويؤكد أن الجهاد "هو السبيل الوحيد لرد عدوان أعداء الله وتحرير أرض الإسلام من إحتلالهم وغزوهم".^{٢٩} وعليها أن نلاحظ كيف برر النظام الخاص إغتيال بعض المسؤولين بإعتبارهم "أعداء الله" الذين يجوز قتلهم غيلة. لكن ما يشير التساؤل هو أن مشهور أعاد استخدام مصطلح "أعداء الله" وطبقه على الحكام فهو يقول في موضع آخر: "إن هناك واجبا مفروضا على كل مسلم لا يتحقق بغير الجهاد والإعداد له ألا وهو إقامة دولة الإسلام وخلافة الإسلام والتمكين لهذا الدين".^{٣٠} هكذا يمتد الجهاد ليشمل الحكام المحليين لأن إقامة الدولة الإسلامية لن تتم إلا عبر الجهاد الذى سيكون بالطبع فى مواجهة الحكام القائمين على الدولة المراد هدمها لإقامة دولة الإسلام. وينبغى أن نميز بين وظيفتين للجهاد فى كتابات مشهور: الأولى الجهاد كأداة لإقامة الدولة الإسلامية والثانية تعتبر الجهاد وسيلة لرد إعتداء الحكم القائم على الحركة الإسلامية. ويمكن القول بأن مشهور لا يرفض فكرة استخدام العنف ضد أنظمة الحكم عندما تعتدى الأخيرة على الجماعة، ولكنه يضع شرط القدرة على تحقيق ذلك ويشدد على أنه "يجب أن يكون معلوما أنه ليس بالضرورة أن يرد المسلمون على كل إعتداء أو إيذاء يقع عليهم من أعداء الله فى حينه".^{٣١}

لكن الجهاد أو العنف ليس فقط لرد إعتداء الأنظمة، إنما له وظيفة ثانية كما حددها مشهور وهى "تحرير أرض الإسلام" وقد يتصور البعض خطأ أنه يقصد بذلك تحرير البلدان الإسلامية من الإحتلال العسكرى الأجنبى، لكنه يقصد تحريرها من الحكام الوطنيين. نستدل على هذا بأن مشهور عندما كتب ذلك لم يكن هناك إحتلال أجنبى لأى من الدول الإسلامية. ويؤكد مشهور: "الجهاد والإعداد له ليسا لمجرد دفع الإعتداء والإيذاء الذين يتعرض لهم المسلمون من أعداء الله ولكنه الإعداد أيضا لإتمام المهمة العظيمة وهى إقامة دولة الإسلام".^{٣٢} ومن الواضح أن وظيفة الجهاد الأساسية فى رأى

^{٢٨} مصطفى مشهور من فقه الدعوة، الجهاد هو السبيل (القاهرة دار التوزيع والنشر الإسلامية الطبعة الثانية ١٩٨٦) ص ٥

^{٢٩} المرجع نفسه، ص ١٩

^{٣٠} المرجع نفسه، ص ١٩

^{٣١} المرجع نفسه، ص ٣٢

^{٣٢} المرجع نفسه، ص ٢٢

مشهور هي إقامة الدولة الإسلامية، وكما هو معروف فإن العنف أو إستخدام القوة عند الإسلاميين "جهاد"

بذلك نستطيع أن نؤكد أن رؤية مشهور للتغيير لا تستبعد إستخدام القوة وفق ضوابط محددة أهمها أن يكون المسلمون قادرون على إستخدام القوة. لكن مشهور مثلما فعل فيما يتعلق "برد الاعتداء" يشترط أن يتم إستخدام قوة الساعد والسلاح بعد أن تتم قوة الايمان والوحدة. يقول مشهور "إن إستعمال قوة الساعد والسلاح قبل تحقيق الوحدة والأخوة يمكن أن يؤدي الخلاف بينهم إلى أن يضرب بعضهم بعضا بهذا السلاح".^{٣٣} وأخيرا يعلن صراحة عدم استبعاد العنف فيقول: "أما عن قوة السلاح فذلك أمر حتمي إذ لا بد للحق من قوة تحميه وترد عنوان المعتدين ثم أن الجهاد فريضة ماضية والأمر من الله بأعداد القوة معروف".^{٣٤} ويتوجه إلى الشباب قائلا "اعلم أن الجهاد في سبيل الله سيكون السمة الغالبة على العمل الإسلامي في المرحلة المقبلة من عمر الدعوة الإسلامية".^{٣٥} ويعد التخاذل عن ذلك في رأى مشهور إنحرافا عن المسار، فيقول: "التباطؤ في مواجهة الأعداء ورد إعتداءاتهم بعد توافر الإعداد وتهيؤ الظروف يعد إنحرافا".^{٣٦}

يتضح مما سبق أنه لا ينفي إستخدام السلاح يوما، ولا تختلف هذه الرؤية عما طرحه حسن البنا فيما يتعلق بإستخدام القوة المسلحة في التغيير. وربما تكون كتابات مشهور في هذا الشأن بهدف "المزايدة" على قادة تيار الجهاد الذين يوجهون أسهم النقد للإخوان باعتبارهم متخاذلين ومتحالفين مع نظام الحكم، من أجل السعي لضم عناصر تيار الجهاد للإستفادة بفاعليتها.

إن لم يتخل مؤيدو "العسكرة" داخل الجماعة تماما عن فكرة العنف وإن ظل - في التحليل الأخير - عنفا موجلا. على الرغم من حضوره الطاغى في البنية الفكرية إلا أنه

^{٣٣} مصطفى مشهور من فقه الدعوة، وحدة العمل الإسلامي في القطر الواحد، (القاهرة دار التوزيع والنشر

الإسلامية، ١٩٩١) ص ٥٣

^{٣٤} مصطفى مشهور من فقه الدعوة قضايا أساسية على طريق الدعوة ص ٤٨

^{٣٥} مصطفى مشهور من فقه الدعوة، الجهاد هو السبيل ص ٦١

^{٣٦} مصطفى مشهور، طريق الدعوة بين الأصالة والانحراف، الطبعة الرابعة، ص ٦١

على مستوى الواقع المعاش لم تتم ممارسة العنف عمليا منذ أن عادت الجماعة فى السبعينات وحتى الآن.
وحدة الحركة الإسلامية

تتناقض التصريحات الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين مع كتابات مصطفى مشهور، المخصصة لتتقيف الكوادر. يتعلق هذا التناقض بالموقف من الجماعات الإسلامية الأخرى، فبينما تؤكد التصريحات الرسمية لعدد من قادة الإخوان إدانة عنف تيار الجهاد واعتباره غير جائز شرعا ومتناقض مع الإسلام الصحيح. كما تبرز تلك التصريحات وجه الخلاف بين منهج الإخوان السلمى ومنهج الجهاد الإنقلابى العنيف مؤكدة رفضهم لأى تقارب مع تيار الجهاد، نجد على الجانب الآخر نجد كتابات مصطفى مشهور، تتسم أساسا بالمسعى الدؤوب لدمج تيار الجهاد فى جماعة الإخوان، وقد خصص كتاب وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد لهذا الغرض. ومن ناحية ثانية تتسم كتابات مشهور بالسكوت - فى أحيان كثيرة - عن إدانة عنف تيار الجهاد بل تضمنت هذه الكتابات فى بعض الحالات تمجيذا لهذه الأعمال.

فى كتابه وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد يؤكد على أن "وحدة العمل الإسلامى واجب شرعى وضرورة حركية... ثم أن التحديات التى تواجه المسلمين كثيرة وشرسه وتستوجب تضافر الجهود وتوحيد الصف للتصدى لهذه التحديات، فالوحدة رمز القوة والطريق الى النصر، والتفرق رمز الضعف".^{٣٧} على هذا الأساس يرى مشهور "تحقيق الوحدة بين العاملين فى حقل الدعوة أمنية عزيزة يطمناها كل مسلم غيور عليه أن يسهم فى تحقيقها وله من الله الأجر والمثوبة".^{٣٨} ويحدد مشهور فصائل الحركة الإسلامية فيقول: "ترى فى أقطارنا الإسلامية جماعات وهينات إسلامية تعمل فى حقل العمل الإسلامى (... فنجد منهم من يركزون على أمور العقيدة ونقائنها من الشوائب ومنهم من يهتمون بالعلم وتحقيق الأحاديث النبوية وثوثيقها، وهناك من يهتمون ببناء المساجد وإتباع السنة والثقفة فى أمور الدين".^{٣٩} ثم ينتقل بحديثه بعد ذلك الى أبرز الجماعات على الساحة والتى يتكون منها تيار الجهاد فيضيف: "وهناك من يركزون

^{٣٧} مصطفى مشهور من فقه الدعوة، وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد، ص ٢٢

^{٣٨} المرجع نفسه، ص ٢٤

^{٣٩} المرجع نفسه، ص ١١

على الجهاد ومواجهة الأعداء بالقوة^{٤٠} هكذا فإن مشهور يرى أن الوحدة مع تيار الجهاد واجب شرعى وهو ما يعنى أن تلك الوحدة مباركة من الله.

ولا يعتبر كلام مشهور عن الوحدة محض أمنيات طيبة لدية، بل يسعى سعيًا إلى هذا الهدف ولا يألوا جهدًا لإقناع الجماعات المختلفة بما فيها تيار الجهاد بالوحدة. ويحدد منهج الوحدة المرتقبة بين الجماعات الإسلامية الأخرى وجماعة الإخوان فيقول: "لكي تكون الدراسة جذرية وعميقة علينا أن نبحث عن الأسباب أو الأمور التي يحدث حولها الخلاف في مجال العمل الإسلامى، ثم نقيّمها ونوضح طريق الاجتماع عليها وتوحيد الجهود على حلها ليجمع من يجتمع عن بيعة ويتبع من يتبع عن بيعة أيضًا".^{٤١} ويضيف مشهور: "من الأمور التي يمكن أن يحدث حولها الاختلاف عند العاملين للإسلام، الأهداف التي تسعى لتحقيقها كل جماعة أو تجمع، ومما يحدث فيه إختلاف أيضا فهم الإسلام وما يحدث فيه من اجتزاء أو إنحراف أو أخطاء، وكذلك يحدث إختلاف حول طريق تحقيق الأهداف المطلوبة والوسائل المناسبة لذلك".^{٤٢}

ويلاحظ أن مشهور في كل خطوة يخطوها في طريق محاولاته لإقناع الجماعات الأخرى بالوحدة يؤكد صراحة وضمنا على صحة طريق جماعة الإخوان ويحرص دائما على عدم التقليل من شأن الجماعات الأخرى وي طرح عليهم آفاقا عديدة للعمل معا فيقترح على هذه الجماعات "أن يكون تحقيق هذه الأهداف الجزئية جزءا من الخطة العامة لتحقيق الهدف الأكبر، وهو التمكين لدين الله في الأرض، وهذا يوجب التعاون والتنسيق بين الجميع".^{٤٣} هكذا فإن مشهور يسعى لآخر "نفس" إلى الوحدة وإن لم تكن متاحة فالتعاون والتنسيق وهو يصر على ذلك لأنه "يلزم مواجهة الأعداء متحدّين متعاونين".^{٤٤}

^{٤٠} المرجع نفسه، ص ١١

^{٤١} المرجع نفسه، ص ٢٤ وما بعدها

^{٤٢} المرجع نفسه، ص ٢٥

^{٤٣} المرجع نفسه، ص ٣١

^{٤٤} المرجع نفسه، ص ٣١

الموقف من تيار الجهاد:

إنتم مصطفى مشهور بتيار الجهاد وخصص صفحات عديدة لمناقشة أسلوبهم الذي يشير إليه بأسلوب إستعمال القوة في التغيير حيث يبدى تحفظه في البداية على هذا الأسلوب لأن أصحابه لا يولون الإهتمام بالتربية أو إعداد القاعدة الصلبة التى يقوم عليها البناء ويصمد ويستقر. يقول أن طبيعة الأمور تقول "إن البناء لا يبدأ من أعلى كأن يتم التغيير بالقوة عن طريق الانقلابات العسكرية دون تكون القاعدة التى يقوم عليها البناء. لابد من بدء البناء من أسفل أى من القاعدة ثم يعلو تدريجياً".^{٤٥}

تبدو رؤية مشهور على إختلاف واضح مع رؤية "حركة الجهاد الإسلامى" حيث تعتمد هذه الحركة على الفكر الإنقلابى العسكرى ولا تولى أية أهمية للتحرك الجماهيرى أو الشعبى ولكن فى الوقت نفسه فإن رؤية مشهور تمثل التقاء مع رؤية الجماعة الإسلامية الجهادية، إحدى أكبر تنظيمات تيار الجهاد والتي تتبنى أسلوباً فى التغيير يقارب مفهوم "الثورة الشعبية المسلحة" عبر تحركات جماهيرية واسعة تدعمها مليشيات مسلحة. بهذا المعنى فإن ما يطرحه مشهور عن إستخدام قوة السلاح بعد إستكمال قوة الايمان والوحدة لا يختلف عما تطرحه الجماعة الإسلامية.

وإذا صح هذا التحليل فإن هذا التشابه قد يفسر لنا رغبة مصطفى مشهور الدائمة فى الوحدة مع الجماعات الأخرى، كما يفسر أيضاً تعاطفه الواضح تجاه الجماعات الجهادية بصفة خاصة، ولعل أنسب مثال على ذلك هو أن مشهور يعتبر قتل السادات من الشهداء، وهو ما يعنى أن عملية الإغتيال كانت عملية جهادية تمت فى سبيل الله ويجيزها الشرع.

من ناحية ثانية إنتم خطاب مشهور بالتعاطف تجاه تلك الجماعات فى سياق مساجلاته لتكتيكات تيار الجهاد التى تتمثل فى أعمال العنف. الذى عادة ما يوصف من قبل فصائل الإسلام السياسى بأنها أعمال "جهادية" وإنها تتم إستناداً الى قاعدة شرعية هى "تغير المنكر". يقول مصطفى مشهور فى إطار محضه لما يثيره تيار الجهاد عن قادة الإخوان بأنهم تخلوا عن "الجهاد" نظراً لما لاقوه من حملات إعتقال وتعذيب: "كثيراً ما يخطئ بعض الشباب ويطنون أن من سبقوهم على طريق الدعوة وتقدم بهم

^{٤٥} المرجع نفسه، ص ٥٩

العمر قد أصابهم الضعف وأبعدوا الجهاد من وسائلهم بسبب ما لاقوه من محن كثيرة (... إلى غير ذلك من تصورات خاطئة لا أصل لها، ولا أكون مغاليا إذا قلت إنني أ لمس الكثيرين من جيلنا ينتفقون حماسا وحبا للشهادة بما لا يتوفر في بعض الشباب، ولكن حماسنا هذا تضبطه الحكمة والتجربة التي إكتسبناها على طريق الدعوة".^{٤٦}

بهذه الكلمات يفاجئنا مشهور برأيه في أعمال العنف التي قام بها تيار الجهاد حيث يراها نوعا من الشهادة والحماس والجهاد في سبيل الله. وهذه التعبيرات تحمل دلالات مشحونة بالتعاطف، ويضيف: "لسنا ممن يريدون كبت هذا الحماس أو إماتته في نفوس الشباب".^{٤٧} لكن الخلاف في رأيه أن هذه الأعمال الحماسية - وهى أعمال عنف كما تبرهن الوقائع العديدة - تحتاج الى ضبط لا رفض، مشيرا إلى أنه يريد "حماسا مبصرا منضبطا يمكن التحكم فيه، ولا نريده حماسا أهوج مندفعاً يورط في أعمال متهورة غير مسنولة تضر ولا تنفع".^{٤٨} مما يعني أنه يحدد أوجه الخلاف على نحو دقيق فيما يتعلق بأعمال العنف التي يسميها "حماس الشباب". الصحيح أنه "حماس" في القيام بأعمال العنف وهو ما لا يشير إليه صراحة، ومن ثم يمكننا القول أنه لا يختلف من حيث المبدأ عن هذه الأعمال "الحماسية" لكنه يختلف في إنها لا تنتم في إطار منضبط يمكن التحكم فيه. لا يتعلق هذا الخلاف بالمبدأ لكنه يتعلق بدواع خطئية كما يبدو في كتاباته الداعية للوحدة. حيث نجده يقول "نحن ندعوا إلى إمتزاج حكمة الشيوخ بحماس الشباب لتجتمع الحكمة مع القوة في إعتدال وتوازن وإستمرارية".^{٤٩}

يتضح من العرض السابق للأفكار الرئيسية لمصطفى مشهور عدم تخليه على نحو حاسم عن إستخدام القوة شرط توافر الضوابط الشرعية لاستخدامها. هذه الرؤية تتضمن خلافاً رئيسية مع رؤية مدرسة التلمساني التي تسيطر على الممارسة العملية لجماعة الإخوان ومجمل تصريحاتهم وأحاديثهم الصحفية والتي تنبئ بشكل قاطع عن نبذ العنف كأسلوب للعمل السياسى. ويبدو أن ثمة إتفاق على هذا المنهج الراض للعنف داخل جماعة الإخوان بما فيهم أنصار رؤية مشهور. قد يعود ذلك الى أن أصحاب هذه

^{٤٦} المرجع نفسه، ص ٦١

^{٤٧} المرجع نفسه، ص ٦٠

^{٤٨} المرجع نفسه، ص ٦٠

^{٤٩} المرجع نفسه، ص ٦٢

الرؤية الاخيرة - مشهور- يعتبرون حسبما أوضحنا أن العنف (قوة الساعد والسلاح) "موجّل" لما بعد تكوين "القاعدة الصلبة" عبر إستكمال "قوة الايمان والوحدة" في المجتمع، ومن ثم فإن جهود الجماعة تتركز حول هذا الهدف المرحلي الذي يحظى بإتفاق كافة الفرقاء داخل الجماعة، لكن الخلاف ربما يبرز حال الإنتهاء من هذا الهدف. عموما ينبغي التأكيد على أن كتابات مشهور التي لا تستبعد العنف تماما وتدعو للوحدة مع فصائل إسلامية بما فيها تيار الجهاد، كتبت خلال الثمانينات، أي قبل زيادة عنف تيار الجهاد على نطاق واسع في التسعينات وبصورته الدموية التي حدثت. لكن الملفت للنظر أن مشهور لم يراجع افكاره التي وردت في هذه الفترة - الثمانينات - بعد إنتشار العنف بهذا الشكل اللافت للنظر.

نستطيع القول بأن الإخوان المسلمين قد نبذوا العنف على الأقل في المرحلة الحالية كما يردد قادتهم دوما. فعلى مستوى الممارسة لم يشاركوا في أية أعمال للعنف منذ السبعينات. فضلا عن إدانتهم الصريحة للأعمال التي يقوم بها تيار الجهاد منذ حادث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤ وحتى أحداث ضرب السياحة منذ بداية عام ١٩٩٢. ولكننا نلاحظ أيضا أن هذا الموقف الراض للعنف يتحول الى موقف مشوب بالغموض وأحيانا يتسم بشبهة التأييد أو على الأقل التوقف عن الادانة من جانب بعض قادة الإخوان على رأسهم د. مصطفى مشهور.

نقد تيار الجهاد للأخوان

لم يكن تيار الجهاد غائبا عما يدور داخل الإخوان، حيث نلاحظ في وثائق هذا التيار تركيزا وإهتماما بنقد فكر وممارسة جماعة الإخوان المسلمين وخاصة أنصار مدرسة التلمساني. فوثيقة "الحصاد المر" الصادرة عن حركة الجهاد الإسلامي والتي كتبها أيمن الظواهري أشهر قادة الجهاد تضمنت نقدا مريرا لجماعة الإخوان. يرجع الظواهري هذا النقد إلى أن الحكومة تستخدم الإخوان "في مهاجمة تيار الجهاد في الصد عن سبيل الله بإسم الدعوة إلى الله فتخدع بذلك ضعاف الإيمان قليلي العلم من المسلمين، فقد أراد الله أن تفتضح هذه الجماعة أمام المخلصين بمشاركتها الخبيثة للطواغيت في الصد عن سبيل الله".^{٥٠} وتصف الوثيقة عمر التلمساني بأنه "رائد التفاهم مع الحكومة الذي يفخر

^{٥٠} أيمن الظواهري، الحصاد المر.

بأن وزارة الداخلية كثيرا ما إستعانت به لتهنئة الجامعات، أما مأمون الهضيبي فتصفه بأنه "راند الشرعية البرلمانية". وفي رأى الوثيقة فإن عصام العريان "هو النجم الصاعد في سماء الإخوان والذي يجدد مدرسة التلمساني". وتؤكد الوثيقة أن الإخوان تحولوا الى عملاء للحكومة الكافرة يسبقون الشرعية على حكمها وديمقراطيتها وينكرون على من ينادى بجهادها، وتحول الإخوان الى طابور خامس يمزق جسد الحركة الإسلامية بمصر ويصيبها بالتخدير والشلل".^{٥١}

ونظرا للأهمية البالغة لهذه الوثيقة نعرض لأهم أوجه النقد التي تضمنتها وهي الموقف من تكفير الحاكم وتغيير المنكر. تبدأ الوثيقة بأن جماعة الإخوان المسلمين يوالون أعداء الله ويتقربون منهم ويؤيدون باطلهم وتؤكد إن "هذا المسلك يهدم الدين ويعلى راية الباطل وأهله، وهذا هو ما سلكه الإخوان المسلمون على مدى تاريخهم، من تقريبهم للحكام للكافرين وعدم الحكم عليهم بالكفر، ومشاركتهم للكافرين في ديمقراطيتهم الشريكية وصراعاتهم الحزبية والزج بالآلاف الشباب المسلم وتجنيد طاقاتهم لخدمة هذا المسلك المنحرف، فكيف تقوم للإسلام قائمة في هذا الزمان مع هذا الإتحراف عن الصراط المستقيم".^{٥٢}

ثم تورد الوثيقة مواقف الإخوان مع الحكومات في مصر خلال ستين عاما وتخصص فصلا عن علاقة الإخوان بالملك وفصلا عن رفض الإخوان الخروج على الحاكم والتزامهم بالدستور والقانون، ويتضمن هذا الفصل عرضا لمواقف الإخوان من ثورة يوليو وإتفاقهم مع السادات في السبعينيات وموقف الإخوان من مبارك ومن الديمقراطية والعلمانية. وفي خاتمة الوثيقة يأتي التأكيد على "أن جماعة الإخوان المسلمين من الناحية الشرعية حرصت على ألا يكون لها موقف واضح من تكفير الطاغوت بل أغلقت باب النقاش في الأمر بتبنيها مبدأ (دعاة لا قضاة) الذي أعلنه المرشد الثاني حسن الهضيبي".^{٥٣} كما تنتقد جماعة الإخوان التي لم تكتف بعدم تكفير الحكام بل إنها تجاوزت هذا إلى الإعراف - باقوالها وأفعالها - بشرعية هؤلاء الحكام. بل وإعترفت الجماعة بشرعية المؤسسات الدستورية العلمانية (البرلمان

^{٥١} المرجع نفسه

^{٥٢} المرجع نفسه

^{٥٣} المرجع نفسه

والانتخابات والديمقراطية). وكان هذا من أكبر العوامل المساعدة للطواغيت على وصم الجماعات الجهادية بالخروج على الشرعية، شرعية الكفر^{٥٤}. أن الظواهرى يفهم دور الإخوان الذى ترسمه لهم الدولة للقيام به فى ظل صراعها مع تيار الجهاد، ويضيف: "أن جماعة الإخوان مدت جسور التفاهم مع معظم الأنظمة الحاكمة وكان هذا التفاهم يتم عادة فى صور صفقه نصفها الأول سماح الحكام للإخوان بشئ من الحرية والانتشار، ونصفها الثانى إعتراف الجماعة بشرعية النظام الحاكم مع مساعدة الجماعة للنظام فى ضرب تيار معارض قوى"^{٥٥}. هنا أيضا يظهر بوضوح فهم الظواهرى تكتيك الإخوان فى التعامل مع السلطة أيا كانت. ويورد عددا من المواقف التى وضعت الجماعة نفسها فى خدمة الحكام " إستخدام الملك فاروق الجماعة فى ضرب حزب الوفد فى موازنة ثقله الجماهيرى. كما عرض حسن البنا-قبيل إغتياله - على الملك مساعدته فى محاربة الشيوعية وإستخدام جمال عبد الناصر الجماعة فى صنع شعبية الثورة حيث إستأثما من قانون إلغاء الاحزاب وإستخدام السادات للجماعة فى ضرب التيار الشيوعى والناصرى باتفاق صريح وإستخدام حسنى مبارك للجماعة فى ضرب التيار المتطرف (تيار الجهاد)"^{٥٦}.

ترصد الوثيقة إن جماعة الإخوان رضيت بالإحتكام إلى الديمقراطية وسيادة الشعب كطريق للتغيير والوصول للحكم وحول الموقف من إتخاذ الجهاد كوسيلة لإقامة شرع الله تؤكد الوثيقة " أن جماعة الإخوان نبذت العنف، وهو الإسم الذى أطلقه الطواغيت على الجهاد فى سبيل الله - وتبرأت ممن يتبنونه. وإن جميع القيادات الإخوانية الآن تعتنق هذه الأفكار الشرعية الدستورية، والديمقراطية، وتأييد الحكام، ونبذ العنف"^{٥٧}. تنتهى الوثيقة إلى أن السوس قد بدأ ينخر فى جسد الجماعة وسلوكها مبكرا مع مطلع الاربعينات وأرجعت ذلك الى عدة أسباب هى "غياب المنهج أو قل فساد المنهج مع إتباع سياسة التبريرات الشرعية للإنحرافات، وغياب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بحجة الطاعة العمياء والثقة المطلقة فى القيادة، الفقر العام والمزمن فى العلوم الشرعية خاصة المتعلقة بالتوحيد والعقيدة. وقد أبليت الجماعة فى هذه الحقبة ببلاء

^{٥٤} المرجع نفسه

^{٥٥} المرجع نفسه

^{٥٦} المرجع نفسه

^{٥٧} المرجع نفسه

عظيم أمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين صفوفها، هذا البلاء هو الرفاه المادى الذى تتعم به الجماعة الآن وعلاقتها التى أنشأتها فى دول الخليج بعد هروب كثير من أعضائها فى فترة القهر الناصرى، حتى أمسكت بزمام كثير من منظمات الدعوة والإغاثة بالسعودية والخليج، وأصبحت تمتلك الشركات والبنوك الإقليمية والدولية، فأصبح إلحاق الشباب بجماعة الإخوان الآن من الوسائل المضمونة للإرتزاق والعيش. فكيف يعلو صوت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع هذه الفتنة^{٥٨}.

وتطالب الوثيقة جماعة الإخوان "بإعلان توبتها علانية عن هذه الإنحرافات وأن يعلنوا ردة الحكام الحاكمين بغير شريعة الله وأن يعلنوا كفرهم بالدساتير والقوانين الوضعية والديمقراطية والانتخابات البرلمانية وأن يدعوا إلى جهاد الحكام الطواغيت، وأن يجيئوا الإخوان فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل الجماعة"^{٥٩}.

بعد هذا العرض لوثيقة "الحصاد المر" التى لا يخلو حتى عنوانها من السخرية والتهكم على جماعة الإخوان المسلمين، لا نجد مجالا للحديث عن إمكانية وجود علاقة بين الجهاد والإخوان. فالجماعتين (الإخوان والجهاد) على طرفى نقيض وأوضح الوثيقة بدرجة كبيرة أوجه وأسس الخلاف بينهما الأمر الذى يجعلنا نؤكد أن محاولات الإخوان للمسلمين لإستيعاب تيار الجهاد لم تنته الا بالفشل. ويبدو أن الدولة بدأت فى الآونة الأخيرة تدرك عدم إمكانية مساهمة الإخوان فى وقف عنف تيار الجهاد أو إستيعابه أو ضربه. كان لإدراك الدولة لهذا الوضع أثرا واضحا فى العلاقة بينها وبين الإخوان كما سنرى فى السطور القادمة.

الإخوان والدولة

إتبع الإخوان المسلمون تكتيكهم الأثير فى التحالف مع أنظمة الحكم القائمة لضمان أكبر قدر من الأمان والإستمرار لحياة الجماعة مع النظام المصرى الحالى، فعقب خروج عمر التلمسانى من السجن فى يناير عام ١٩٨٢ أعرب عن رأيه فى أولويات العمل أمام الرئيس مبارك فقال: "أرى أيضا أن تظل المؤسسات القائمة كما هى.. مجلس الشعب أو الوزراء لا داعى الآن للتغيير والتجديد حتى لا أعطى فرصة لمن هم

^{٥٨}المرجع نفسه

^{٥٩}المرجع نفسه

خارج مصر فى الكلام عن إمتزاز الأوضاع^{٦٠}. إن التلمسانى يقرر أن تظل الأوضاع كما هى وأن " الإخوان لم يعملوا يوما لأثارة القلاقل ضد أى حكومة"^{٦١} ونحن نرى أن هذا التكتيك يعد العامل الثانى بعد الموقف من تيار الجهاد - فى التأثير على تطور الآراء المختلفة داخل جماعة الإخوان المسلمين حيث نرى أن التصييق على نشاط الجماعة من جانب الدولة ودفعها إلى المزيد من العمل السرى يقوى أنصار الداعمين إلى العنف المؤجل. وإستخدام أساليب غير ديمقراطية فى الوصول إلى السلطة. على الجانب الآخر قد يودى السماح للجماعة بالعمل السياسى فى إطار من الشرعية وتقيدها بالقواعد الديمقراطية تعضيد الإتجاهات الداعية إلى أتباع قواعد اللعبة السياسية كاملة وتقويها فى مواجهة الإتجاهات الأخرى. لاحظنا دوما أن هناك علاقة طردية - تاريخيا- بين تضيق الدولة على الجماعة وبين تعضيد إتجاهات العنف بداخلها. وبالرغم من ذلك لا يمكن القول بأن تضيق الدولة على الإخوان من شأنه خلق تيارات داعية للعنف، إ أن هذه التيارات كانت موجودة بداخل الجماعة ونشأت كما رأينا بتأثير تجربة النظام الخاص أثناء الأربعينات فى ظل الدعم من القصر ومؤسسات الحكم. لذلك مانشير إليه هو أن تضيق الدولة على الإخوان من شأنه تعضيد تيار العنف وليس إنشائه.

من جهة أخرى نجد أن الروى المختلفة داخل الإخوان حول الإسلوب الأمثل للتعامل مع تيار الجهاد تتأثر بلا شك بأراء هذا التيار خلال صراعه مع الدولة، فإذا كان مصطفى مشهور يسعى للتقارب مع تيار الجهاد إطلاقا من رؤيته عن العنف المؤجل فإن صمود هذا التيار أمام الضربات الأمنية التى توجه إليه يودى من وجهة نظرنا إلى تدعيم رؤية الداعمين لإستخدام العنف بإعتباره إسلوبا يحقق نجاحا نسبيا فى حالة تيار الجهاد. فمع "ضبط" عنف هذا التيار أو كما يقول مصطفى مشهور: "إمتزاج حكمة الشيوخ بحماس الشباب " يمكن تحقيق أفضل نتائج ممكنة للإخوان بحصولهم على مكاسب سياسية عديدة. لكن إنهيار تيار الجهاد وشل حركته بسبب ضربات الدولة من شأنه أن يبرهن على أن مواجهة الدولة بالعنف لن يمكن أى جماعة من الإقتراب للسلطة بل إنه على العكس يضعفها كثيرا. وهو يعنى تدعيم مواقف الداعمين إلى العمل

^{٦٠} عمر التلمسانى، المصور، ١٩٨٧

^{٦١} المرجع نفسه

السلمي ونبذ العنف وإدانتته والتمسك الصارم بقواعد اللعبة السياسية. ونستطيع أن نلاحظ تأثيراً بهذا الخلاف بين قادة الإخوان في موقفهم من العنف. فأنصار مدرسة التلمساني يسعون إلى المشاركة في وأد عنف هذا التيار، يتضح ذلك من التحرك الجدي لرموزهم في مواجهته. فكما أشرنا فإن التلمساني لم يكتفى بإدانتته لعنف تيار الجهاد بل يلتقي بعناصر هذا التيار داخل السجون عقب إغتيال السادات بدعم من وزارة الداخلية لإقناعهم بالعدول عن العنف. ويتضح من ذلك أن مدرسة التلمساني لديها وعياً بأن الحفاظ على الجماعة مرهوناً بقدرتها على مواجهة تيار الجهاد. وكما يقول مأمون الهضيبي إن "وجود الجماعة يمثل مصلحة للحكومة لانها تلجأ إلينا لضبط التيار الديني المتطرف".^{٦٢} وعلى العكس من ذلك الموقف يقدم مشهور رؤية مختلفة. فحسبما أوردنا خلال عرضنا لأفكاره يسعى لدمج تيار الجهاد والجماعات الأخرى داخل صفوف جماعة الإخوان المسلمين. كما أن السمة الغالبة لكتاباتته هي التعاطف مع تيار الجهاد. لكن أنصار رؤية مشهور لا يسعون إلى تحجيم مدرسة التلمساني الداعية للتقرب من الحكم ومساعدته في مواجهة تيار الجهاد. ويعود تكتيك الجماعة، الذي يحرص على إتباعه كافة قادتها، إلى أن الحفاظ على خيوط مع النظام القائم يقى تنظيم الإخوان من الضربات الأمنية، وهذا التكتيك ربما يفسر حرص أنصار رؤية مشهور على عدم الإعلان عن رفضهم لنهج مدرسة التلمساني.

ويعكس هذا التكتيك طبيعة العلاقة بين الدولة وجماعة الإخوان المسلمين، فالدولة توافق على السماح لجماعة الإخوان بالقيام بأنشطته علانية رغم حظر وجودها بشكل قانوني مقابل أن تمارس الجماعة دوراً فاعلاً في مواجهة تيار الجهاد، فضلاً عن عدم قيام الجماعة بأية ممارسات من شأنها إزعاج النظام أمنياً. وبقدر تقاسم الإخوان عن القيام بهذا الدور أو تجاوزهم لما هو محدد فإن الدولة تبادر بالتضييق على الجماعة. هذه العلاقة بين الدولة والإخوان تنسم بالتعقيد الشديد خاصة في ضوء عدم وجود حدود قاطعة بين ما هو محظور وما هو متاح أمام الجماعة. فربما ترى الدولة في بعض تحركات الإخوان خرقاً لحدود العلاقة بينما يقدم الإخوان على هذه التحركات باعتبارها أعمالاً لا تخل بقواعدها.

^{٦٢} حوار مع مأمون الهضيبي، جريدة الشرق الأوسط ١١/٥/١٩٨٧، مشار إليه في أيمن الظواهري، أيمن الظواهري،

الحصاد المر

يتطور هذا التعقيد في علاقة الدولة بالإخوان إلى نوع من الحساسية المفرطة لدى الدولة تجاه الإخوان خاصة مع تزايد معدل عنف تيار الجهاد وإزعاجه لأمن الدولة، ولكننا نجد أن جماعة الإخوان - في هذه الحالة - تسعى للمطالبة بتحقيق مكاسب سياسية مستفيدة من الوضع الذي يخلقه تصاعد عنف تيار الجهاد. ويتسم أداء الدولة بالاستكانة - إلى حد ما - تجاه مطالب الإخوان - فقد لاحظنا إن تزايد دعاوى الإخوان لعودة الشرعية للجماعة عادة مايتواكب مع تزايد معدل عنف الجهاد وهو الوقت الذي تشعر فيه الدولة انها في حاجة الى دعم الإخوان لها في سياق المواجهة المشتركة لتيار الجهاد. لذلك فإن الجماعة تضع في أولويات خطابها السياسى مسألة عدم شرعية وجودها قانونيا بإعتباره عائقا يحول بينها وبين تنظيم حركة فاعلة لمواجهة تيار الجهاد، وهو ما ينهض على نحو صريح في تصريحات كثير من قادة الإخوان.^{٦٣}

وعلى العكس فإن نجاح الدولة في محاصرة تيار الجهاد من شأنه إضعاف موقف جماعة الإخوان المسلمين في المساومة حول المكاسب السياسية التى تطمح لتحقيقها. هذا ما يفسر نقاعس الإخوان عن التقدم بأوراق طلب إنشاء حزب سياسى إلى لجنة الأحزاب عقب نجاح الدولة فى وقف وإجهاض نشاط تيار الجهاد عبر الضربات الأمنية الواسعة والعديدة منذ عام ١٩٩٤. ويعود تراجع الإخوان عن التقدم بأوراق للمطالبة بحزب سياسى إلى شعورهم بأن النظام لن يوافق فى ظل نجاحه فى وقف أعمال العنف، وهو ما عبر عنه صراحة الرئيس مبارك فى لقائه مع المثقفين المصريين فى إفتتاح معرض الكتاب عام ١٩٩٣. رفض الرئيس مبارك فى هذا اللقاء السماح بإنشاء حزب دينى إسلامى. وقد تلقى الإخوان هذه الرسالة. يؤكد هذا التحليل ما حدث فى الحوار الوطنى بين الحكم والأحزاب السياسية والذي جرى فى النصف الاول من عام ١٩٩٤، حيث برزت وجهتا نظر للدولة فيما يتعلق بمشاركة الإخوان المسلمين فى هذا الحوار، فمن ناحية صرح أسامة الباز، مدير مكتب الرئيس للشئون السياسية، لمجلة روز اليوسف بأن جميع القوى السياسية ستشارك فى الحوار بما فيها القوى الإسلامية المعتدلة. وذلك فى إشارة واضحة لجماعة الإخوان المسلمين. من ناحية ثانية نفى صدد من المسئولين صراحة مشاركة الإخوان المسلمين فى الحوار، مثل تصريحات يوسف

^{٦٣} أنظر على سبيل المثال صلاح شلدى، مشار إليه فى د. عمر عبد السميع، المتطرفون ندوات وحوارات، د. أحمد

الملط، رسالتى إلى الشباب، ص ١٨٢ و ١٩٧

والى الأمين العام للحزب الوطنى، وتصريحات د. فتحى سرور، رئيس مجلس الشعب. وقد أكدنا أن الحوار الوطنى تقتصر المشاركة فيه على الأحزاب السياسية فقط.

برز هذا التردد الواضح إزاء مشاركة الإخوان المسلمين فى الحوار ومن ثم إعتراف مباشر من الحكم بوجودها خلال فترة لم يكن الحكم فيها قادرا على التأكيد من قدرته على حسم عنف تيار الجهاد، ولكن ومع تعاظم شعور الحكم بقدرته على مواجهة الجهاد بتوجيه ضربات قاصمة له رفضت وجهة النظر الداعية إلى إشراك الإخوان المسلمين فى الحوار تحت دعوى إنها جماعة غير شرعية، وتزايدت حدة الإنتقادات التى وجهها عدد من المسئولين فى الدولة لجماعة الإخوان مع إتهامها بدعم "الإرهابيين" على نحو أنذر بمواجهة شاملة قد تقوم بها الدولة تجاه الإخوان المسلمين. الأمر الذى دفع الجماعة للترجع بشكل واضح فى أحداث نقابة المحامين عقب وفاة المحامى عبد الحارث مدنى فى أبريل عام ١٩٩٤ الأخيرة وعدم تصعيدها للأزمة بل لقد صرح المرشد العام للجماعة بأن الإخوان ليسوا مساهمين فى الأحداث وألقى المسئولية على الاتجاهات اليسارية فى النقابة.

نخلص مما سبق أن ثمة إتفاق ضمنى بين جماعة الإخوان والدولة على أن تسعى الأولى لمواجهة تيارات العنف الدينى مقابل السماح لها بالعمل العلنى، لكن من زاوية مصلحة جماعة الإخوان فإن إستمرار تيار الجهاد كخطر لأمن الدولة يتيح للجماعة ظروفا أفضل لتحقيق مكاسب سياسية. فعندما تتعاظم حاجة الدولة للإخوان لمساعدتها فى محاصرة خطر الجهاد عادة ما تتعامل بمرونة وتفهم أفضل لمطالب الإخوان السياسية الأمر الذى يؤدى لتزايد نفوذ من أسميناهم بأنصار مدرسة التلمسانى الساعين لـ "تمدن" الجماعة فى مواجهة مؤيدى "العسكرة" الذين يمثلهم بوضوح مصطفى مشهور. لكن مع ذلك لا يتمكن الإخوان كجماعة من الحصول على مكاسب سياسية ملموسة. وما يفسر هذه الأشكالية التى قد تبدوللبعض محض تناقض فى التحليل، إلى ثلاثة عوامل كل منها يلعب دورا فى تعطيل تحقيق الإخوان لمكاسب يعتد بها: الأول يتعلق بالأوضاع الداخلية للإخوان، فعلى الرغم من وجود فرصة أمام أنصار مدرسة التلمسانى تتمثل فى تزايد عنف الجهاد ومن ثم وجود مساحة إعلامية وحركية لهم - عادة ما يكونوا نجوم الأحاديث والندوات بإعتبارهم الوجه المعتدل للإسلام السياسى الذى يدعو إلى نبذ العنف بإعتباره مخالفة شرعية - إلا أن الأداء السياسى لأنصار هذه

المدرسه لا يكون متسعا بالقدر الكافي نظرا لما يديه أنصار العسكرة من إنزعاج تجاه هذا المسلك، حيث يحظى مؤيدو العسكرة بتقل تنظيمي داخل الجماعة. لذلك فإن جماعة الإخوان تبدو خطواتها تجاه مسألة العنف ضعيفة ولا تعطى أثرا طيبا للدولة يشجعها في الإعتماد على نطاق واسع على الإخوان في مواجهة تيار الجهاد. وهذا مايفسر أحد جوانب حالة التردد التي تصاب بها مؤسسات الدولة تجاه الإخوان في سياق مواجهتها لعنف تيار الجهاد. والعامل الثاني يتمثل في أن أعمال العنف التي يقوم بها تيار الجهاد - على الرغم من إتساعها في بعض الفترات - لا تصل إلى حد وجود مخاطر حقيقة من إستيلائهم على السلطة. في هذا الوضع فأن شعور الدولة بقدرتها على التصدي منفردة لتيار الجهاد يكون مستمرا بدرجة ما ومن ثم فأن الإستعانة بالإخوان عند إتجاهات داخل الدولة لا يكون ملائما، خاصة في ضوء ضعف مواقف الإخوان المسلمين من مسألة العنف. من ناحية ثانية فإن التحالف على نحو صريح بين الدولة والإخوان لمواجهة تيار الجهاد يفرض على الدولة أن تقدم تنازلات كبيرة لجماعة الإخوان مقابل هذا التحالف وهو أمر لم تتوفر ظروف مناسبة لتحقيقه حتى الان.

من ناحية ثانية فإن نجاح الدولة بمفردها في وأد موجة عنف التيار الجهاد دون أن يكون الإخوان قد لعبوا دورا ملموسا في ذلك عادة، ما يصيب العلاقة بين الدولة وجماعة الإخوان بأزمة وتكثر الحملات الصحفية الداعية إلى مواجهة الإخوان بدعوى مساندتهم للإرهاب ولكنها تعكس في الواقع عدم التزام الإخوان بمهامهم في تحجيم تيار الجهاد. لكن ما نلاحظه ان قيادة الإخوان في هذه الحالة بإختلاف منطلقاتهم الفكرية تجاه مسألة العنف والموقف من تيار الجهاد يتبارون في تصريحات متوالية لايملا فيها من تكرار آرائهم الراضية للعنف مع التأكيد على شرعية عمل الجماعة وإنها تعمل في إطار القانون ولا تخالفه. تبدو تلك التصريحات وكأن الدولة وضعت الإخوان في ركن ضيق للغاية تمهيدا لضربات قاصمة لها. وفي تقديرنا فإن سيل التصريحات هذا يعكس حرصا متعاضما لدى جماعة الإخوان المسلمين على تقادى الضريبة الأمنية التي تلوح في الأفق آنذاك. وقد تلاحظ لدينا أن الإخوان يقررون في هذه الحالة تحجيم نشاطهم إلى أقصى حد ممكن فمثلا عقب أزمة نقابة المحامين التي يسيطر عليها الإخوان في أعقاب وفاة المحامي عبد الحارث مدني بتاريخ ١٩٩٤/٤/٢٦ وما ترتب عليها من اعتقالات لعدد من قيادات الإخوان من بينهم أعضاء مجلس النقابة فإن كافة النقابات التي للاخوان سيطرة عليها لم تقم بأيةبادرة تضامن مع أزمة نقابة المحامين رغم وجود حالات

عديدة سابقة تحركت فيها هذه النقابات بشكل مشترك بتوجيه من جماعة الإخوان بل بدت هذه النقابات وكأن الموقف لايعنيها من قريب أو بعيد، كذلك تقبل الإخوان دون اعتراض ينكر إستبعادهم من الحوار الوطنى. هذا التكنيك فى التراجع الحاد لجماعة الإخوان الذى يتطور على نحو واضح فى سيل تصريحات قياداتهم بنقد العنف يمثل فى تقديرنا تكتيكا تاريخيا وأصيلا عند الإخوان منذ مرشدهم الاول حسن البنا فمع أول بشائر تصاعد الحملة ضدهم تبادر الجماعة على الفور بالدفع بخطاب أكثر اعتدالا وإتخاذ مواقف متهادنة إلى حد بعيد إزاء الأحداث بهدف أن يقبل الحكم بهذه المواقف ويعدل عن حملته الأمنية. وفى الواقع إن هذا التراجع الحاد فى مواقف الإخوان وفى أدانهم السياسى عقب الأزمات مع الحكم تعكس حرصا واضحا وحادا لدى الإخوان على التنظيم.

هكذا نرى إن موقف الإخوان من أعمال العنف يرتبط أساسا بإتباع إستراتيجية معتدلة، تهدف إلى تحقيق أكبر مكاسب ممكنة فى ظل تصاعد موجة العنف الذى يمارسه تيار الجهاد، ولكن فى ظل سيطرة الدولة على أعمال العنف وتمكنها من توجيه ضربات قاصمة للجهاد فإن الجماعة سرعان ما تتراجع عن المطالبة بأى مكسب سوى الحفاظ على ما هو عليه. بمعنى آخر فهى توقف وتحجم أنشطتها بشكل واضح فى مقابل الاحتفاظ بالعلاقة مع الدولة التى تسمح للجماعة بالعمل دون توافر الشكل القانونى لها.

الكتاب في سطور

«لعل هذه الدراسة هي أول دراسة تستند إلى عدد كبير من الوثائق الفكرية والسياسية غير المنشورة التي يتداولها أعضاء الجماعات الأصولية التي تنشط سرا. أو يصدرونها تعبيرا عن مواقفهم السياسية والاجتماعية فضلا عن لقاءات خاصة أجراها صاحبها مع عدد من العناصر القيادية في تلك الجماعات، وجولات ميدانية في مناطق نفوذهم الجماهيرية، وهي أدوات للبحث لا تستخدم إلا نادرا في مثل هذا النوع من الدراسات بسبب الشكوك المتبادلة بين الباحثين وأعضاء وقادة تلك الجماعات. ويزيد من فاعلية هذه الأدوات، أن الباحث قد تعامل معها بنزاهة عقلية ملحوظة. تسعى لفهمها كما هي. ويحاول قسرها على أن تقول ما ليس فيها، بل أنه شرع في جمعها وتحقيقها ونشرها، لكي تكون بين يدي من يريد التأكد من صحة استنتاجاته بها أو يسعى لأن يستدل منها على غير ما توصل إليه من نتائج.

من مقدمة : صلاح عيسى للكتاب

المؤلف في سطور

من مواليد الجيزة ١٩٦٣، حاصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام ١٩٨٥ شغل منصب المدير التنفيذي للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ويعمل حاليا مديرا لمركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان. حصل في عام ١٩٩٤ على جائزة ريبوك العالمية التي تمنح لأفضل العاملين من الشباب في مجال حقوق الإنسان شارك منذ منتصف الثمانينات وحتى الآن في العديد من الندوات والمؤتمرات المصرية والعربية والدولية المتعلقة بحقوق الإنسان .

صدر له كتاب عن «الحركة الطلابية.. محاولة للفهم» عام ١٩٨٧. وله تحت الطبع كتاب «وثائق الإسلام السياسي .. رؤية من منظور حقوق الإنسان»، له عدة دراسات ومقالات عن الإسلام السياسي في كتب ودوريات وصحف مصرية وعربية .



تصدر هذه السلسلة عن مركز المهرسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
٣٧٥٢٠٣٣ ت - ٩ المعادي
مدير المركز والمشترف على السلسلة : فريد زهران

هذه السلسلة تهتم أولا وأخيرا بمصر في
المشيرة الذي يحاول أن يتجاهل مصر
وجودها الحضاري المتميز ودورها الفريد
.. بل وفي العالم بأسره .